THE UNITED LIBRARY

GARRETT-EVANGELICAL AND SEABURY-WESTERN
THEOLOGICAL SEMINARIES
EVANSTON, ILLINOIS

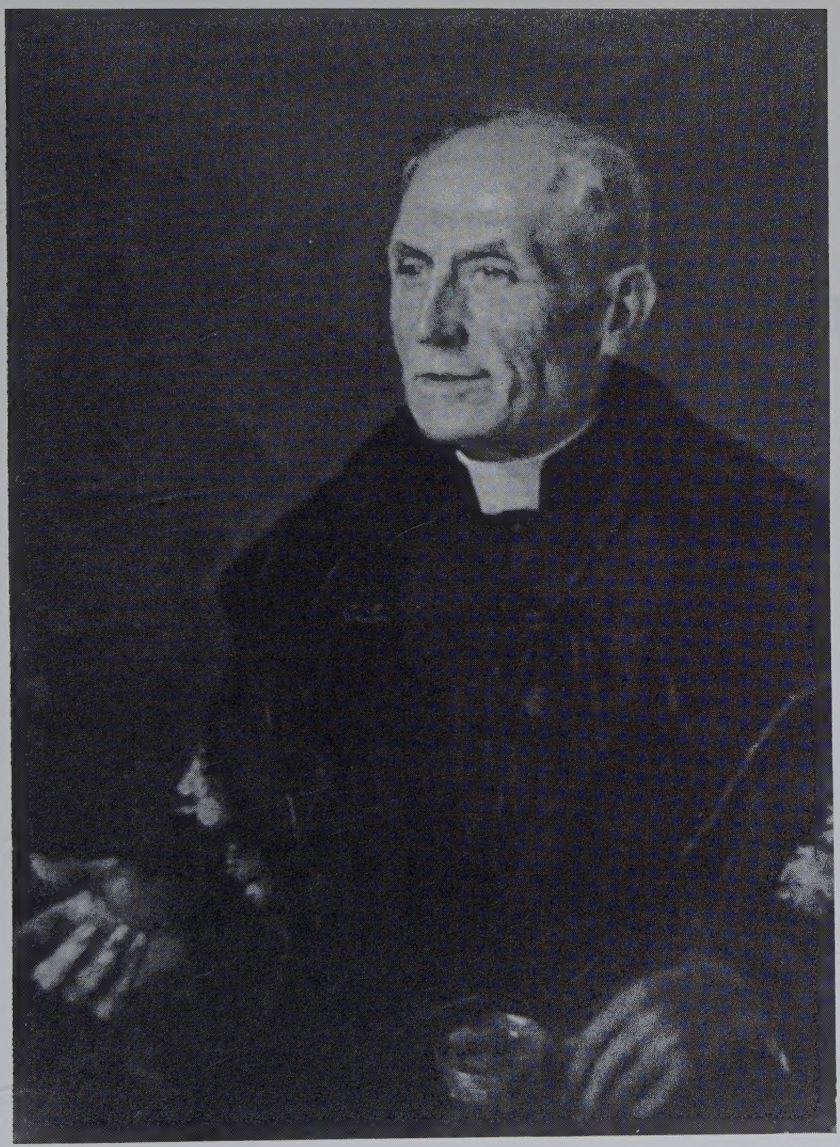
ACTES DU IV[e] CONGRÈS COPTE
1988

en souvenir de

Mgr Louis Théophile LEFORT
1879-1959

Professeur à l'Université catholique de Louvain,
fondateur de la coptologie belge

PEETERS PRESS
LOUVAIN-PARIS



PUBLICATIONS DE L'INSTITUT ORIENTALISTE DE LOUVAIN

41

ACTES DU IVe CONGRÈS COPTE

Louvain-la-Neuve, 5-10 septembre 1988

Edités par Marguerite RASSART – DEBERGH et Julien RIES

II

DE LA LINGUISTIQUE AU GNOSTICISME

DT
72
.C7I57
1988
v.2
seal

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN
INSTITUT ORIENTALISTE
LOUVAIN-LA-NEUVE
1992

THE UNITED LIBRARY

a943663

© Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain
Collège Érasme,
Place Blaise Pascal, 1
B-1348 Louvain-la-Neuve

© Peeters Press Louvain-Paris

Orders should be sent to:
Peeters Press, P.O.B. 41. B-3000 Louvain

D. 1992/0602/61

ISSN 0076-1265
ISBN 90-6831-356-8

TABLE DES MATIÈRES

VOLUME I

ART ET ARCHÉOLOGIE

Peter NAGEL, *Zum Geleit* XI

Julien RIES, *Le IV^e Congrès international d'études coptes réuni à Louvain-la-Neuve, du 5 au 10 septembre 1988* XIII

SECTION I — ART COPTE

Marguerite RASSART-DEBERGH, *L'art chrétien du Nil, 1984-1988* . 3

Gawdat GABRA, *Das Projekt »Catalogue Général du Musée Copte«. Stand der Arbeiten bis Dezember 1988* 27

Helmut BUSCHHAUSEN, *Neuauflage des Catalogue Général des Koptischen Museums in Alt-Kairo, III. Teil. Holzarbeiten, Elfenbein, Knochenarbeiten* 33

Hans J. W. HONDELINK et Linda M. M. HONDELINK-LANGEN, *The Icon-Collection of the Coptic Museum in Old-Cairo. The Work of Juhanna Armani and Ibrahim al-Nasikh, Two 18th Century Icon-Painters* 38

Jacqueline LAFONTAINE-DOSOGNE, *La collection des textiles coptes des Musées Royaux d'Art et d'Histoire. Considérations typologiques et iconographiques (résumé)* 44

Wolf B. OERTER, *Zu den wollenen Doppelgewebefragmenten (polymita) mit figuralem Rapportmuster in Leningrad, Wien und Pilsen. Versuch einer Zuordnung* 46

Marie-Hélène RUTSCHOWSCAYA, *La peinture sur bois dans les collections coptes du Musée du Louvre* 56

Dominique BÉNAZETH, *Objets de métal de la section copte du Musée du Louvre* 63

Fabienne DUFEY, *Un groupe de cinq sommets-de-niche sculptés. Église d'Abba Athanasios el Apostolos à Deir-ez-Zawiah* . . 69

Elisabetta LUCCHESI-PALLI, *Recherches sur la décoration ornementale de la salle 6 du Monastère de Baouît* 78

Piotr O. SCHOLZ, *Bemerkungen zur Relation zwischen der sog. koptischen und byzantinischen Kunst am Beispiel der Reiterikonographie* 88

Pauline Donceel-Voûte, *A Geography of Orthodox Egypt in Palestinian Documents* 98
Gertrud J.M. van Loon, *The Iconography of Jephthah. A Wall-painting in the Sanctuary of the old church of St. Anthony's Monastery near the Red Sea* 115
Pascale Ballet, *Lampes du Musée Copte (Vieux-Caire). Brève présentation* 124
Hishmat Messiha, *Jesus Christ in Coptic Antiquities. His Life and Symbols* 127
Nicole Gourdier, *Le vêtement et l'alphabet mystique chez les Coptes* 135

Section II — ARCHÉOLOGIE COPTE

Peter Grossmann, *New Discoveries in the Field of Christian Archaeology in Egypt* 143
Jacek Kościuk, *Some Early Medieval Houses in Abū Mīnā* . . 158
Georges Descoeudres, *Die Architektur der Kellia. Versuch einer vorläufigen Synthese* 168
Paul Van Moorsel, *Treasures from Baramous. With Some Remarks on a Melchizedek Scene* 171
Wlodzimierz Godlewski, *Deir el Naqlun. Quelques observations historiques* 178
Mohammed Fathy Khorshed, *Dedication of a Sacred Sanctuary (Haikal) of Archangel Gabriel in the Church of Archangel Michael at the Monastery of Al-Khashaba (Fayyûm) in the Mamlūk Period* 187
Wilfred Griggs, *General Archaeological and Historical Report of 1987 and 1988 Seasons at Fag el Gamous* 195
Claudia Nauerth, *Die Publikation der Grabungsfunde von Karara und El-Hibe. Methoden und Möglichkeiten der Aufarbeitung* . 203
Helmut Buschhausen, *Die Ausgrabungen von Dayr Abū Fanā in Mittelägypten im Jahre 1987* 216
Peter Van Minnen, *The Inventory of an Egyptian Church on a Greek Papyrus* 227

VOLUME II

DE LA LINGUISTIQUE AU GNOSTICISME

Section III — MONACHISME EN ÉGYPTE

Armand Veilleux, *Publications sur le monachisme copte de 1984 à 1988* 3
Samuel Rubenson, *St. Antony, "The First Real Coptic Author"?* 16
Ysabel de Andia, *Antoine le Grand, θεοδίδακτος* 28
Jan van der Vliet, *Chenouté et les démons* 41

Section IV — LINGUISTIQUE COPTE

Wolf-Peter Funk, *Coptic Linguistics, 1984-1988* 53
Rodolphe Kasser, *Le Pap. Vat. Copto 9, codex des Petits Prophètes (note préliminaire sur la variété subdialectale* B74 *de ce témoin « Bohaïrique ancien», IV^e s.)* 64
Helmut Satzinger, *On Definiteness of the Coptic Noun* . . . 74

Section V — LES COPTES ET L'ISLAM

Khalil Samir, *Bibliographie copte à l'époque médiévale (1982-1988)* 82

Section VI — TEXTES DOCUMENTAIRES

Martin Krause, *Publikationen koptischer nichtliterarischer Texte der Jahre 1984-1988* 89
Leslie S. B. Mac Coull, *More Missing Pieces of the Dioscorus Archive* 104

Section VII — HISTOIRE DE L'ÉGLISE COPTE

Theofried Baumeister, *Koptische Kirchengeschichte. Zum Stand der Forschung* 115
Samir Kh. Samir, *Évagre le Pontique dans la tradition Arabo-Copte* 125
Ibrahim F. Helal, *La continuité de l'institution matrimoniale depuis les débuts de l'histoire égyptienne jusqu'à nos jours chez les Coptes* 154

Myriam Wissa, *Le calendrier copte, héritage du calendrier pharaonique* 163
Rachad M. Shoucri, *L'Égypte antique et chrétienne vue par les chercheurs de l'Occident, préjugés et malentendus* 178
Johannes den Heijer, *À propos de la traduction copte de l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée: nouvelles remarques sur les parties perdues* 185
C. Detlef G. Müller, *Gabriel II. Ibn Turaïk, 70. Papst und Patriarch des Missionsbereiches des Heiligen Markos* . . . 194
Christian Cannuyer, *Coptes et «Jacobites» dans l'Historia Hierosolimitana (1220) de Jacques de Vitry, évêque d'Acre* . . . 196

Section VIII — LITTÉRATURE COPTE

Tito Orlandi, *The Study of Coptic Literature, 1976-1988* . . . 211
Stephen Emmel, *Robert Curzon's Acquisition of White Monastery Manuscripts* 224
C. Detlef G. Müller, *Gab es ein koptisches Theater?* 232

Section IX — BIBLE COPTE

Peter Nagel, *Coptology and Biblical Text Research (1980-1988)* 237
Hans-Gebhard Bethge, *Fragmente eines sahidischen Manuskriptes des Matthäus- und Johannes-Evangeliums in der British Library (Ms. Or. 14149[13-27])* 245
Jean de Savignac, *La conscience morale, héritage de l'ancienne Égypte* 254

Section X — MANICHÉISME

Søren Giversen, *Recent Studies in Manichaeism. A General View* 265
Søren Giversen, *Report on the Publication of the Chester Beatty Manichaean Papyri* 277
Julien Ries et Aloïs van Tongerlo, *"The Manichaean Studies Newsletter"* 278
Karen L. King, *A Progress Report on the Editing of the Manichaean Synaxeis Codex* 281
Julien Ries, *La religion de Mani à la lumière des textes coptes de Médînet Mâdi et du Codex Mani* 289
Paul van Lindt, *Μορφή in the Coptic Manichaean Texts* . . . 292

Marie-Anne VANNIER, *Cosmogonie manichéenne et réflexion augustinienne sur la création* 300
Søren GIVERSEN, *C. R. C. Allberry's Correspondence with W. E. Crum and H. Thompson* 310

SECTION XI — GNOSTICISME

Hans-Martin SCHENKE, *Gnosis-Forschung 1984-1988* 321
Michael A. WILLIAMS, *The Scribes of Nag Hammadi Codices IV, V, VI, VIII and IX* 334
Jean-Marie SEVRIN, *La rédaction des Paraboles dans l'Évangile de Thomas* 343
Catherine BARRY, *Le rôle de l'Esprit dans la sagesse de Jésus-Christ* 355
Ugo BIANCHI, *Salut et histoire sacrée dans l'« Apocalypse d'Adam » de Nag Hammadi* 365
Paul-Hubert POIRIER, *Structure et intention du Traité intitulé « Le tonnerre, intellect parfait »* 372
Michel ROBERGE, *La crucifixion du Sauveur dans la paraphrase de Sem (NH VII,1)* 381
Henriette HAVELAAR, *An Intertextual Study of the Apocalypse of Peter* 388
Giovanni CASADIO, *Patterns of Vision in Some Gnostic Tractates from Nag Hammadi* 395
Jan HELDERMAN, *Melchisedek, Melchisedekianer und die koptische Frömmigkeit* 402

SECTION XII — LITURGIE COPTE

Heinzgerd BRAKMANN, *Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten* 419
Michel van ESBROECK, *La Dormition chez les Coptes* 436
Karel C. INNEMÉE, *Coptic Monastic Vestments and their Relationship with Liturgical Vestments* 446
Ugo ZANETTI, *Abû-l-Barakât et les lectionnaires de Haute-Égypte* 450
Marian ROBERTSON, *Ernest Newlandsmith et sa notation de la musique copte* 463

Index général 471

DE LA LINGUISTIQUE AU GNOSTICISME

Le second tome des *Actes du Congrès copte* de 1988 est dédié à Mgr Louis Théophile Lefort (1879-1959). Partant du principe que «le vrai savant n'est pas celui qui sait mais celui qui cherche», le jeune professeur louvaniste commençait en 1909 un travail qui sera le chef-d'œuvre de sa vie: la recherche, le récollement, l'édition, la traduction et la critique de tous les textes se rapportant à Pachôme et à ses successeurs. Il comprit que la clé du problème se trouvait dans les textes coptes sahidiques mais que l'exploration devait s'étendre aux textes grecs, latins, arabes, syriaques et aux documents rédigés dans les autres dialectes coptes. Ses premiers travaux furent anéantis lors de la bataille de Louvain, dans l'incendie de la Bibliothèque, le 25 août 1914. Dès 1919, L.Th. Lefort reprenait la constitution du dossier pachômien et au terme d'une série de voyages en Egypte, en Grèce et en Syrie, il publiait en 1943, *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs, traduction française*, Louvain, 1943 (reprint 1966). Dans son introduction, L.Th. Lefort démontre que Pachôme a créé le premier ordre religieux: les *monachoi* ou solitaires sont devenus des cénobites regroupés en communautés. Sous sa plume, le copte trouve droit de cité et une porte s'ouvre, donnant accès à l'étude d'une importante culture. Le maître louvaniste montre que Pachôme est une des grandes figures de l'histoire chrétienne car sa règle est devenue l'inspiratrice du monachisme oriental et occidental.

A côté des vies coptes de saint Pachôme, il faut faire mention des *coptica lovaniensia*. Malgré un second incendie de la Bibliothèque louvaniste au début de la guerre de 1940, L.Th. Lefort est parvenu à reconstituer une partie de sa documentation détruite, à éditer la *Règle* de saint Pachôme et à contribuer de manière remarquable à mettre en évidence les écrits ascétiques de saint Athanase. Les patrologues ont compris que l'on ne peut plus négliger la littérature copte. Directeur du *Muséon* de 1921 à 1959, il relance ce périodique au lendemain de la guerre et crée en 1929 la *Bibliothèque du Muséon* devenue en 1970, à Louvain-la-Neuve, la collection *Publications de l'Institut orientaliste de Louvain* (*P.I.O.L.*). Au lendemain de la mort de Jean-Baptiste Chabot (1860-1948), le professeur René Draguet (1896-1980) syriacisant, historien du dogme et historien du monachisme décide de refaire tout seul, l'œuvre de Chabot créée en 1902, le *Corpus scriptorum christianorum orientalium* (*C.S.C.O.*) dont les 112 volumes publiés avant 1940 furent

détruits dans l'incendie de la Bibliothèque le 17 mai. L.Th. Lefort prit la direction de la section copte, publia une série de volumes consacrés aux Pères apostoliques, à Athanase et à Pachôme et donna un nouvel essor à la section.

Le second tome du Congrès copte intitulé *De la Linguistique au Gnosticisme* est un hommage au *maître* qui durant plus de quatre décennies a formé des générations d'historiens, de philologues, d'hellénisants et de coptisants, au *chercheur* infatigable qui, durant des années, a promené son Inka-Famulus de 50 kg à travers la Grèce, l'Egypte et la Syrie afin de photographier textes et manuscrits, au *savant* qui, au-delà des épreuves et des incendies de deux guerres mondiales, a sans cesse recommencé son œuvre afin d'en faire bénéficier les jeunes générations.

Les matières groupées dans le second volume dépassent largement l'intitulé puisque nous y avons présenté les communications relatives au monachisme, à la linguistique, à l'histoire de l'Eglise, à la littérature, à la Bible, au manichéisme, au gnosticisme et à la liturgie. Nos collègues seront heureux de disposer de cette copieuse documentation. Je tiens à les remercier pour leur bonne collaboration dans l'édition de nos *Actes*. Malgré leur diligence, certains accidents de parcours en ont retardé la parution. Mes remerciements vont encore à ma collègue Marguerite Rassart-Debergh pour son aide précieuse tant dans la préparation et la réalisation du congrès que dans l'édition des *Actes*. Je dois aussi adresser ma profonde gratitude à autres collègues: d'abord au directeur des publications de l'Institut orientaliste, Anne Duhoux-Tihon qui a consacré des semaines à relire les épreuves afin d'unifier la présentation des textes et d'éliminer les dernières erreurs; à Jacques Grand'Henry et au R.P. Ugo Zanetti qui ont bien voulu relire certaines épreuves; à Aloïs van Tongerloo, l'éditeur des *Manichaean Studies*, qui a offert ses services pour la réalisation de l'Index des *Actes*. Que tous trouvent ici l'expression de la gratitude de tous les collègues du Congrès.

J. Ries

SECTION III

MONACHISME EN ÉGYPTE

PUBLICATIONS SUR LE MONACHISME COPTE DE 1984 À 1988

Armand VEILLEUX
Conyers, Géorgie

Le monachisme copte, comme d'ailleurs le phénomène monastique en général, est une réalité complexe qu'il n'est pas facile de circonscrire. Même à l'époque d'or de son expansion, il s'exprime non seulement à travers des textes coptes, mais aussi à travers des traductions dans toutes les principales langues orientales et même occidentales. Certains des auteurs parmi ses témoins les plus importants, comme Pallade et Cassien ont écrit non en copte mais en grec ou en latin.

Même si ce monachisme copte, après quelques siècles d'un développement extraordinaire fut presque complètement balayé de l'Égypte, il n'y est jamais mort. Quelques monastères fondés au quatrième siècle ont existé jusqu'à aujourd'hui, et l'un d'entre eux en particulier, Abû Maquâr, connaît actuellement un renouveau impressionnant. D'autres ont été soit restorés soit fondés au cours des siècles.

Donc, lorsque nous voulons parler des publications sur le monachisme copte au cours des dernières années, nous devons considérer non seulement les publications de textes en langue copte, mais aussi en de nombreuses autres langues anciennes, et nous devons tenir compte également des fouilles archéologiques qui nous apportent de nouvelles lumières sur ce mouvement spirituel. Nous devons aussi prendre en considération les études sur d'autres grands courants spirituels de l'antiquité, comme par exemple le gnosticisme et le manichéisme, au sujet desquels des découvertes récentes peuvent au moins nous amener à nous poser des questions nouvelles concernant certains aspects du monachisme et de son histoire.

Mais il y a autre chose qu'il ne faut pas oublier. Comme le disait Madame Marguerite Rassart-Debergh lors de sa conférence le premier jour de ce congrès, il ne faut pas oublier les moines qui ont écrit ces documents sur lesquels nous travaillons, qui ont habité les édifices dont nous analysons les ruines, et qui, surtout, vivent encore un peu partout en Égypte. Et enfin il ne faut pas négliger le fait qu'un très grand nombre de sources monastiques anciennes continuent d'être publiées, traduites, lues et interprétées par des Chrétiens et Chrétiennes, moines ou laïcs, qui y trouvent encore une nourriture spirituelle. Dans les

indications bibliographiques qui vont suivre, tout n'est pas de même niveau scientifique; mais tout a un intérêt, quoiqu'à des degrés divers. On y trouvera, par exemple, un bon nombre d'études sur divers aspects de la spiritualité des Pères du désert. Le scientifique qui veut comprendre à fond le phénomène du monachisme copte ne peut omettre de jeter un regard sur l'influence spirituelle réelle que des auteurs du quatrième siècle continuent d'exercer sur des hommes et des femmes d'aujourd'hui.

Vie d'Antoine

La Vie d'Antoine par Athanase est l'un des documents du monachisme copte qui a exercé la plus grande influence sur le reste de l'histoire du monachisme. Il n'est pas surprenant que ce soit encore le document qui a fait l'objet du plus grand nombre d'études au cours des quatre dernières années.

J'ai dit «Vie d'Antoine par Athanase». Mais en fait des questions ont été soulevées concernant l'attribution de cette Vie d'Antoine au patriarche Athanase d'Alexandrie. Des doutes avaient été émis par H. Weingarten il y a plus d'un siècle, mais ses arguments d'ordre historique avaient été réfutés. En 1980 le chanoine René Draguet publia la version syriaque de cette Vie, dans le CSCO sous un titre qui annonçait bien sa prise de position: *La Vie primitive de S. Antoine conservée en syriaque*. Sa position était que la traduction syriaque, dans sa version longue, ne pouvait avoir été faite sur le texte grec que nous connaissons, mais sur un autre texte grec composé non par Athanase mais par un Copte hellénisant. Le texte grec traditionnellement attribué à Athanase serait un remaniement de cette vie originale. Cette thèse reçut de la critique un accueil fort négatif. En 1986 T. D. Barnes, dans un article au titre énigmatique, qui n'en laissait guère soupçonner le contenu, reprit la thèse de Draguet, avec simplement quelques nuances[1]. Je ne crois pas qu'il ait convaincu beaucoup de personnes, et Luise Abramowski a préparé une nouvelle réfutation de la thèse de Draguet, à paraître dans les Mélanges A. Guillaumont[2]. La question n'est pas sans importance. Ce qui est en cause est ceci: le document que nous connaissons sous le nom de *Vita Antonii*, qui a eu

[1] Barnes, T. D., *Angel of Light or Mystic Initiate? The Problem of the Life of Antony*, *Journal of Theological Studies* 37 (1986) pp. 353-368.

[2] Abramowski, Luise, *Vertritt die syrische Fassung die ursprüngliche Gestalt der Vita Antonii? Eine Auseinandersetzung mit der These Draguets*, in *Mélanges A. Guillaumont* (*en préparation*).

une telle influence sur l'évolution de tout le monachisme tant oriental qu'occidental, nous révèle-t-il la spiritualité du moine Antoine et la compréhension qu'en avait Athanase d'Alexandrie, ou nous transmet-il un remaniement tardif de cette spiritualité l'adaptant à un contexte urbain méditerranéen d'une génération postérieure?

Une comparaison attentive de toutes les versions en question sera nécessaire avant de pouvoir donner une réponse définitive à cette question qui ne manquera sans doute pas d'être soulevée à nouveau. Entre-temps Louis Leloir a publié quelques premiers renseignements sur la vie d'Antoine en éthiopien[3].

Quoi qu'il en soit de ce problème, les études sur la *Vita Antonii* ainsi que les traductions continuent de paraître. G.J.M. Bartelink a publié une étude sur des échos du *Phédon* de Platon dans la *Vita Antonii*[4], et Paul Force, dans les Actes d'un Colloque consacré à Migne et le renouveau des études patristiques, analyse les deux traductions latines présentées par Migne en regard de son édition de la Vie d'Antoine[5].

Vincent Desprez qui, dans chacun des numéros de la *Lettre de Ligugé* présente un auteur ou un aspect de la tradition monastique, a consacré ses N^os^ 237 (1986) et 238 (1987) à saint Antoine[6]. Brian Brennan a offert dans *Vigiliae Christianae* une interprétation sociologique de la *Vita Antonii*, qui me semble une application un peut trop rigide à ce document ancien des catégories wébériennes de leader charismatique et leader bureaucratique[7]. Par ailleurs Monique Alexandre lors d'un colloque du CNRS sur le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge a donné une analyse extrêmement attentive du récit de la mort d'Antoine dans la *Vita Antonii*, où l'on retrouvera un grand nombre de références précieuses à la littérature ancienne sur la mort[8].

[3] LELOIR, Louis, *Premiers renseignements sur la vie d'Antoine en éthiopien*, in *Antidoron*, Hommage à Mauritz Geerard, Éd. J. Moret, Bruxelles 1984, pp. 9-11.

[4] BARTELINK, Gerhardus J.M., *Echos aus Platons Phaedon in der Vita Antonii?*, *Mnemosyne* 37 (1984) pp. 145-147.

[5] FORCE, Paul, *La traduction latine proposée par Migne en regard de son édition de la Vie d'Antoine par Athanase d'Alexandrie*, dans *Migne et le renouveau des études patristiques*, Actes du Colloque de Saint-Flour (7-8 juillet 1975), édités par A. Mandouze et J. Fouilheron. (*Théologie historique*, 66), Paris, Beauchesne, 1985, pp. 255-317.

[6] DESPREZ, Vincent, *Saint Antoine et les débuts de l'anachorèse*, *Lettre de Ligugé* 237 (1986) pp. 16-36 et 238 (1987) pp. 10-38.

[7] BRENNAN, Brian, *Athanasius' Vita Antonii. A sociological interpretation*, *Vigiliae Christianae* 39 (1985) pp. 209-227.

[8] ALEXANDRE, Monique, *À propos du récit de la mort d'Antoine (Athanase, Vie d'Antoine. PG 26, 968-974, 89-93). L'heure de la mort dans la littérature monastique*, in *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, III^e^-XIII^e^ s.*, Paris 9-12 mars 1981. Paris, CNRS, 1984 (Colloques internationaux du CNRS n° 604), pp. 263-282.

Louis Leloir a étudié le prophétisme ecclésial d'Antoine[9] et Placido Alvarez les histoires de démons, qui ne manquent certes pas dans cette Vie[10].

Lisa Cremaschi, de la communauté de Bose, en Italie, qui a produit ces dernières années d'excellentes traductions de plusieurs sources monastiques anciennes, nous a offert en 1984 une traduction de la Vie d'Antoine accompagnée de très utiles indices scripturaire, théologique et onomastique[11].

Il faut s'attendre à ce que la Vie d'Antoine continue de susciter de nombreuses études, et à ce que les auteurs continuent de l'attribuer à Athanase. Les Lettres d'Antoine, qui ont un intérêt très grand, parce qu'elles nous révèlent encore plus que la Vie le moine Antoine non remanié par un théologien patriarche, n'ont pas fait l'objet de publications au cours de ces dernières années; mais Samuel Rubenson prépare une thèse sur la version arabe de ces Lettres.

Apophthegmes

Les Apophthegmes des Pères du désert ont exercé sur le monachisme tant oriental qu'occidental une influence comparable à celle de la Vie d'Antoine. Aucun écrit de toute la littérature patristique n'a probablement une histoire littéraire et textuelle aussi compliquée. La dernière période de quatre ans n'a vu l'édition d'aucun texte nouveau, même si une édition critique est annoncée par Eva Schulz-Flügel[12] et si Ugo Zanetti a publié une étude sur les apophthegmes dans le synaxaire arménien[13].

Diverses traductions ont paru cependant, dont l'une en japonais, basée sur le texte de la PG 65[14]. Lucien Régnault de Solesmes a terminé son *opus magnum* sur les apophthegmes en ajoutant un sixième volume

[9] Leloir, Louis, *Le prophétisme ecclésial d'Antoine*, in *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History*, A. van Roey. (*Orientalia Lovaniensia Analecta*, 18), Louvain 1985, pp. 217-231.

[10] Alvarez, Placido, *Demon Stories in the Life of Antony by Athanasius*, *Cistercian Studies* 13 (1988) pp. 101-118.

[11] Cremaschi, Lisa, *S. Atanasio, Vita di Antonio, apophtegmi, lettere*. Introduzione, traduzione e note a cura Lisa Cremaschi della communità di Bose. (*Letture cristiane delle origini*, 19) Roma, Ed. Paoline, 1984.

[12] Schulz-Flügel, Eva, *Apophthegmata patrum (alphabetische Sammlung griechisch), editio critica* (Geschichte des Corpus «Vitae patrum»), (*en préparation*).

[13] Zanetti, Ugo, *Apophthegmes et histoire monastique dans le synaxaire arménien*, *Analecta Bollandiana* 105 (1987) pp. 167-199.

[14] Furuya, I., [Paroles des Pères du désert (PG 65)] (traduction japonaise) Tokyo, Ed. Akashi Shobo, 1986.

à sa collection, publiant cette fois la série des anonymes[15]. Il a aussi publié une collection de textes choisis des apophthegmes ainsi que diverses études, en particulier l'une très intéressante sur Jean Kolobos[16]. La même série anonyme a reçu une traduction anglaise par Columba Stewart, accompagnée d'un avant-propos par Benedicta Ward qui nous avait donné il y a plusieurs années une excellente traduction de la collection alphabétique[17]. Il faut aussi signaler une traduction italienne par Lisa Cremaschi[18], ainsi qu'une traduction polonaise par Marek Starowieyski[19]. Cette dernière, en plus de reprendre les tables préparées par le Père Régnault, offre une bibliographie extrêmement abondante et à jour sur les Apophthegmes, qui n'a son pareil nul part ailleurs.

Plusieurs études sur des aspects divers des Apophthegmes et sur leur spiritualité ont également paru ces dernières années[20].

Vitae Patrum

Très liées aux Apophthegmes, il convient de noter les Vies des Pères. C. M. Battle a publié une version catalane médiévale de la traduction latine faite par Rufin de l'*Historia Monachorum in Egypto*[21]. Tito Orlandi, de son côté a publié avec Antonella Campagnano une traduction italienne de six Vies coptes, dont l'intérêt est qu'elles nous font

[15] Regnault, Lucien, *Les sentences des Pères du Désert. Série des anonymes* traduite et présentée par Dom Lucien Régnault, (*Spiritualité orientale*, 43), Solesmes-Bellefontaine, 1985.

[16] Regnault, Lucien, *Le vrai visage d'un Père du Désert ou Abba Jean Colobos à travers ses apophtegmes*, dans *Mémorial Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, Genève, P. Cramer, 1984, pp. 225-234.

[17] Stewart, Columba, *The World of Desert Fathers. Stories and Sayings from the Anonymous Series of the Apophthegmata Patrum*, translated with an Introduction by Columba Stewart osb. Foreword by Sister Benedicta Ward slg. Oxford, Fairacres/SLG Press, 1986.

[18] Cremaschi, Lisa, *Detti inediti dei Padri del Desierto* a cura di Lisa Cremaschi, Edizioni Qiqajon (Comunità di Bose) 1986.

[19] Starowieyski, Marek, *Apoftegmaty ojców Pustyni* (*Pisma Staroshrzescijanskich Pisarzy*, Tom XXXIII), Zeszyt 2. Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986.

[20] Voir, par exemple Brague, Rémy, *L'image et l'acédie. Remarques sur le premier «Apophthegme»*, *Revue Thomiste* 85 (1985) pp. 197-228; Gould, Graham, *A Note on the Apophthegmata Patrum*, *The Journal of Theological Studies*, N.S. 37 (1986) pp. 133-138; Guillaumont, Antoine, *L'enseignement traditionnel des moines de Basse-Égypte au IV^e siècles, selon les Apophtegmata Patrum*, *Annuaire du Collège de France* 84 (1983-1984) pp. 511-516; Van Parys, Michel, *Die Sprüche der Väter, ihre Aktualität in der Welt von heute, Erbe und Auftrag* 62 (1986) pp. 83-95; Idem, *Les paroles des anciens. Leur actualité dans le monde d'aujourd'hui*, *La Vie Spirituelle* 140 (1986) pp. 204-219.

[21] Battle, C. M., *Sent Rugi Prevera: Les Vides dels Sants Pares*, *Studia Monastica* 27 (1985) pp. 313-404.

connaître des témoins importants du monachisme copte primitif vivant au Sud des régions plus connues du Delta[22].

D'un autre document historique important, l'*Historia Lausiaca de Palladius*, une édition critique est également annoncée par Schulz-Flügel. Ceux qui sont intéressés à l'analyse sémiotique liront avec intérêt une application de cette méthode à l'*Historia Lausiaca* par Elena Magheri Cataluccio, accompagnée d'une préface de Réginald Grégoire[23]. L'analyse sémiotique, appliquée de plus en plus aux textes bibliques, pourrait certainement apporter un éclairage nouveau sur beaucoup de textes monastiques anciens, spécialement lorsqu'il s'agit de récits.

Le monachisme pachômien

Comme la Vie d'Antoine et les Apophthegmes, les sources pachômiennes furent rapidement traduites en plusieurs langues, et soumises à toutes sortes de remaniements. La connaissance du dossier copte est due avant tout au chanoine Lefort, celle du dossier grec au Père François Halkin, et celle du dossier latin au Père Van Cranenburg. Sur la base de ces excellentes éditions, il y eut un renouveau important des études sur le cénobitisme pachômien au cours des années '60 et '70. Les dernières années furent moins fécondes.

Au Congrès de Varsovie Theofried Baumeister présenta l'état de la question concernant les Règles[24]. Depuis lors, dans un ouvrage d'ensemble sur le monachisme pachômien Philip Rousseau a offert une nouvelle présentation générale de la critique, comme l'a fait aussi James Goehring dans son ouvrage sur la Lettre d'Ammon[25].

Le seul document nouveau publié au cours des quatre dernières années fut un demi feuillet copte repéré comme feuille de garde dans un manuscrit arabe de la Bibliothèque de Dayr Abû Maqâr, au Wâdi 'il-Natrûn par Ugo Zanetti et publié par René-Georges Coquin[26]. Ce demi-feuillet permet de combler en partie une des lacunes de l'unique

[22] ORLANDI, Tito, *Vite di Monaci. Copti* traduzione di Antonella Campagnano et Tito Orlandi, a cura di Tito Orlandi, (*Collana di testi patristici*, 41), Città nuova editrice, Roma 1984.

[23] MAGHERI CATALUCCIO, Elena, *Il Lausaïkon di Palladio tra semiotica e storia.* Introduzione di Réginald Grégoire, Roma, Herder, 1984.

[24] BAUMEISTER, Theofried, *Der aktuelle Forschungsstand zu den Pachomiusregeln*, in *Akten des 3. Internationalen Koptologenkongresses 1984*, Warszawa.

[25] Voir ci-dessous les notes 28 et 30.

[26] COQUIN, René-Georges, *Un demi-feuillet pachômien*, *Analecta Bollandiana* 102 (1984) pp. 313-319.

Ms que nous possédions de la Vie bohairique de Pachôme, qui est, par ailleurs la pièce la mieux conservée de tout le dossier pachômien.

Deux lettres de Théodore et une d'Horsièse furent découvertes et publiées dans les années '60 par Hans Quecke, Tito Orlandi et Martin Krause. Une présentation d'ensemble de ces textes par Tito Orlandi, Hans Quecke et Adalbert de Vogüé a été annoncée depuis longtemps mais n'a pas encore vu le jour. Entre-temps de Vogüé a publié en 1986, dans *Studia Monastica* une traduction de ces lettres accompagnée de nombreuses notes et remplaçant celle qu'il avait fait en 1977[27].

La seule étude d'ensemble solide sur le monachisme pachômien au cours des quatre dernières années est celle de Philip Rousseau[28]. En des chapitres biens construits, après la traditionnelle présentation des sources que tous les auteurs se croient maintenant obligés de reprendre, il décrit la formation de la communauté, la vie quotidienne du moine, la règle, la conception de l'autorité, de l'ascèse et des relations avec le monde. Un trop bref chapitre final traite des longs supériorats de Théodore et d'Horsièse.

De la congrégation pachômienne après ces deux supériorats, dont nous parle la Vie de Pachôme, nous ne savons que peu de choses. James Goehring s'est attaché à retrouver dans la littérature ancienne tout ce qui peut nous faire connaître cette seconde période du monachisme pachômien, dans une communication à la Conférence de Claremont en 1983, dont les Actes furent publiés l'an dernier[29].

Mais la contribution la plus importante de Goehring fut son édition de la Lettre d'Ammon, l'un des documents secondaires mais quand même importants du monachisme pachômien[30]. Après une longue présentation de l'état de la recherche sur les Vies aussi bien que sur la Lettre d'Ammon, Goehring fait une analyse détaillée de la tradition manuscrite: il offre ensuite le texte grec, une traduction anglaise, et plus de cent pages de notes très fouillées. Même si le texte grec ne diffère qu'en de rares endroits de celui de Halkin, on peut parler d'une nouvelle édition critique, puisque Goehring a tenu compte du Ms. d'Athènes que Halkin ne connaissait pas au moment de la publication

[27] VOGÜÉ, Adalbert de, *Les nouvelles lettres d'Horsièse et de Théodore. Analyse et commentaire*, *Studia Monastica* 28 (1986) pp. 7-50.

[28] ROUSSEAU, Philip, *Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*. Univ. of California Press, 1985.

[29] GOEHRING, James E., *New Frontiers in Pachomian Studies*, in *The Roots of Egyptian Christianity* (*Studies in Antiquity and Christianity*), Birger A. Pearson and James E. Goehring, éd., Philadelphia 1986, pp. 236-257.

[30] GOEHRING, James E., *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism* (*Patristische Texte und Studien*, 27), Berlin/New York 1986.

de ses *Vitae Graecae*, et qu'il publia lui-même ces dernières années (avec une traduction du Père Festugière) mais sans reprendre son édition critique.

Deux nouvelles traductions du copte ont paru: ma traduction française, reprenant le même format et pratiquement les mêmes notes que celle que j'avais publiée en anglais quelques années auparavant[31], et la traduction italienne des Règles et des écrits de Pachôme et de ses disciples de Lisa Cremaschi[32].

Schénouté

Schénouté peut être traité en relation avec le monachisme pachômien, même si le monastère blanc n'appartint jamais à la Congrégation pachômienne, bien qu'on y ait vécu selon la Règle de Pachôme. Le monachisme schénoutien a susticé de nombreuses études au cours des 15 dernières années; et Janet Timbie a fait le point de ces études à la conférence de Claremont[33]. Il convient d'ajouter un texte nouveau publié par Orlandi[34], ainsi que la traduction anglaise d'un texte sur la lutte avec Satan[35].

Besa ayant été le biographe de Schénouté, on peut mentionner la publication d'un fragment de Besa par K. Heinz Kuhn[36].

Évagre le Pontique

Malgré tout l'intérêt d'Évagre le Pontique pour l'histoire de la spiritualité monastique, la dernière période de quatre ans n'a connu aucune édition de texte, bien que P. Géhin annonce la publication des Scholies sur les Proverbes aux *Sources chrétiennes* et celle des Chapitres des disciples d'Évagre. Une étude du même auteur sur les textes attribués à Évagre dans les Florilèges damascéniens doit paraître dans les Mélanges M. Geerard.

Deux traductions ont vu le jour: une traduction anglaise de la *Lettre*

[31] Veilleux, Armand, *La Vie de saint Pachôme selon la tradition copte*. (*Spiritualité orientale*, 38), Bellefontaine 1984.

[32] Cremaschi, Lisa, *Pacomio e i suioi discepoli. Regole e scritti*. Introduzione, traduzione e note a cura di Lisa Cremaschi della Communità di Bose. Edizioni Qiqajon, 1988.

[33] Timbie, Janet, *The State of Research on the Career of Shenoute of Atripe*, in *The Roots of Egyptian Christianity*, (*Studies in Antiquity and Christianity*), Birger A. Pearson and James E. Goehring, éd., Philadelphia 1986, pp. 258-270.

[34] Orlandi, Tito, *Shenute contra Origenistas*, Rome 1985.

[35] Bell, David N., *Shenoute the Great: The Struggle with Satan*, *Cistercian Studies* 21 (1986) pp. 177-185.

[36] Kuhn, K. Heinz, *Another Besa Fragment*, *Le Muséon* 97 (1984) pp. 25-28.

à Mélanie, réalisée par Martin Parmentier[37], et celle des *Lettres du désert* par Gabriel Bunge[38]. Cette dernière traduction est accompagnée d'une longue introduction de plus de 200 pages qui constitue un plaidoyer passionné en faveur de l'orthodoxie d'Évagre. Bunge publia au même moment une étude plus ou moins parallèle dans *Vigiliae Christianae*[39]. On lui doit aussi une autre étude sur le *De Oratione d'Évagre*[40].

L'attitude d'Évagre face à la gnose fut étudiée par Bunge dans l'article mentionné et par Guillaumont dans une étude sur le gnostique chez Clément d'Alexandrie et chez Évagre[41]. Quant à l'origénisme d'Évagre, il fut étudié également par Bunge dans l'article ci-dessus mentionné. On consultera aussi avec profit l'étude de la christologie d'Évagre en relation avec le système d'Origène par Francis Kline[42]. Quelques autres articles de Guillaumont et de de Vogüé complètent le tableau[43].

Cassien

D'Évagre, on passe tout naturellement à son disciple Cassien. On peut commencer par mentionner la brève note de de Vogüé sur la découverte d'un morceau célèbre de Cassien parmi des extraits d'Évagre[44]. Le fait est quelque peu ironique, car, étant donné la condamnation d'Évagre, on s'attendrait plutôt à trouver de ses écrits parmi ceux attribués à Cassien. Il est vrai toutefois que l'orthodoxie de Cassien n'était pas considérée non plus hors de tout questionnement.

Une autre étude révélatrice de de Vogüé fut celle où il étudia les

[37] PARMENTIER, Martin, *Evagrius of Pontus' « Letter to Melania»*, *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 46 (1985) pp. 2-38.

[38] BUNGE, Gabriel, *Evagrios Pontikos, Briefe aus der Wüste*. Eingeleitet, Übersetz und Kommentiert von Gabriel Bunge. (*Sophia. Quellen östlicher Theologie*, 24), Trèves, Paulinus Verlag, 1986.

[39] BUNGE, J. B., *Origenismus-Gnostizismus. Zum Geistesgeschichtlichen Standort des Evagrios Pontikos*, *Vigiliae christianae* 40 (1986) pp. 24-54.

[40] BUNGE, Gabriel, *Das Geistgebet, Studien zum Traktat* De oratione *des Evagrios Pontikos*, Köln 1987.

[41] GUILLAUMONT, Antoine, *Le gnostique chez Clément d'Alexandrie et chez Évagre le Pontique*, dans *ALEXANDRINA* mélanges offerts à Claude Mondésert, s.j., Cerf, 1987.

[42] KLINE, F., *The Christology of Evagrius and the Parent System of Origen*, in *Cistercian Studies* 20 (1985) pp. 155-183.

[43] GUILLAUMONT, Antoine, *La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évagrienne*, in *Mélanges de l'Université St-Joseph* 50 (1984) pp. 253-262; VOGÜÉ, Adalbert de, *La lecture du matin dans les sentences d'Évagre et le* De virginitate *attribué à saint Athanase*, *Studia Monastica* 26 (1984) pp. 7-11.

[44] VOGÜÉ, Adalbert de, *Un morceau célèbre de Cassien parmi des extraits d'Évagre*, *Studia Monastica* 27 (1985) pp. 7-12.

sources des quatre premiers livres des *Institutions* de Jean Cassien[45]. Cette étude confirme que Cassien, qui prétend rapporter fidèlement les coutumes du monachisme égyptien, utilise en fait de nombreuses sources, dont toutes ne sont pas égyptiennes, sans compter qu'il attribue facilement aux moines égyptiens ses positions personnelles.

Trois traductions ont vu le jour. La traduction anglaise des *Conférences* par Colm Luibheid, publiée par Paulist Press a le désavantage d'être incomplète[46]. Seules neuf conférences ont été traduites. Outre que le choix est arbitraire, un tel texte méritait d'être traduit intégralement, d'autant plus que la publication d'une édition partielle rend financièrement presqu'impossible pour de nombreuses années la parution d'une édition intégrale.

Ainsi en est-il également de la traduction italienne des *Institutions* par Lorenzo Dattrino destinée à remplacer celle, épuisée, de P. M. Ernetti (Padoue 1956)[47]. Seuls les livres V-XII sont traduits dans cette édition, avec un résumé succint des livres I-IV et des passages omis dans les autres livres. La longue et excellente introduction justifie toutefois le titre du livre.

Enfin une excellente édition néerlandaise fut publiée par Ida Vanbrabant, dont l'introduction fut reprise sous forme de trois articles dans *Benedictijns tijdschrift*[48].

Marc le Moine

Un autre moine, généralement moins bien connu qu'Antoine, Pachôme, Évagre ou Cassien, est Marc le Moine, ou Marc l'Ermite. Et, évidemment la première question qui se pose à son sujet est de savoir s'il a sa place dans une présentation des études sur le monachisme copte. Selon certains éminents patrologues, tels que Chadwick et Gribomont[49], Marc serait syrien; selon Grillmeier il aurait écrit au temps de

[45] VOGÜÉ, Adalbert de, *Les sources des quatre premiers livres des Institutions de Jean Cassien. Introduction aux recherches sur les anciennes règles monastiques anciennes*, *Studia Monastica* 27 (1985) pp. 241-311.

[46] LUIBHEID, Colm, *John Cassian. Conferences*. Translation and Preface by Colm Luihbeid. Introduction by Owen Chadwick, Paulist Press, 1985.

[47] DATTRINO, Lorenzo, *Il primo monachesimo*, (*Spiritualità cristiana — Storia e testi*, 3) Roma Ed. Studium, 1984.

[48] VANBRABANT, Ida, *Johannes Cassianus. Instellingen, Leven en Streven van Monniken* (*Monastieke Cahiers*, 26), Bonheiden, Abdij Bethlehem, 1984; IDEM, *Leven en streven van monniken. In het voetspoor van Cassianus*, *Benedictijns tijdschrift* 47 (1986) pp. 2-11, 63-76, 99-108.

[49] GRIBOMONT, Jean, *Encore Marc l'Ermite: l'union selon l'hypostase*, *Cristianesimo nella Storia* 5 (1984) pp. 463-473.

Théophile d'Alexandrie contre les moines origénistes des Kellia qui avaient dévoyé Évagre, donc vers les années 400. Selon Otmar Hesse, qui publia en 1985 une traduction allemande des écrits ascétiques et dogmatiques de Marc dans la *Bibliothek der griechischen Literatur*, Marc est bel et bien un moine copte[50].

Dans trois études successives, parues en 1984-85-86, G.M. De Durand a étudié à fond deux ouvrages de Marc: *L'Épître à Nicolas* et le *Traité sur l'Incarnation*, ainsi que la place de Marc et de ses écrits dans les controverses orientales[51]. Le rôle de Marc le Moine dans les querelles à l'époque de la Réforme est extrêmement intéressant; mis au rang de Paul, Jean Hus, Savonarole et Luther par les Luthériens, il est déclaré suspect par les théologiens post-tridentins, Bellarmin en particulier.

Trois traductions de certaines des œuvres de Marc ont paru. D'abord une traduction néerlandaise par Cristopher Wagenaar, comprenant trois opuscules[52]; ensuite la traduction allemande de Otmar Hesse mentionnée plus haut, et celle de Claire-Agnès Zirnheld, parue dans la collection de *Spiritualité orientale et vie monastique* de l'Abbaye de Bellefontaine, accompagnée d'une introduction par Mgr. Kallistos Ware[53]. Cette édition, assortie d'indices scripturaire et thématique, comprend tous les ouvrages de Marc sauf les deux de la PG qui sont certainement inauthentiques.

Varia

Il serait trop long de mentionner ici toutes les publications de caractère général se rapportant au monachisme copte et qui n'entrent dans aucune des sections qui précèdent. Elles couvrent toute une gamme, depuis les études de caractère très scientifique, sur un point précis de la tradition monastique, jusqu'aux présentations d'ensemble relevant soit de la haute vulgarisation, soit de l'exhortation pieuse.

[50] HESSE, Otmar, *Markus Eremita: Asketische und dogmatische Schriften.* (*Bibliothek der griechischen Literatur*, 19), Stuttgart: Anton Hiersemann, 1985.

[51] DE DURAND, Georges M., *Études sur Marc le Moine. I. L'Épître à Nicolas; II. Le Traité sur l'Incarnation; III. Marc et les controverses occidentales*, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique (Toulouse)* 85 (1984) pp. 259-278; 86 (1985) pp. 5-23; 87 (1986) pp. 163-188.

[52] WAGENAAR, Chr., *Marcus de kluizenaar, Drie monastieke werken. Bron. Uit de Filokalia.* Uit het Grieks vertaald en ingeleid door Chr. Wagenaar. Bonheiden, (*Monastieke Cahiers*, 2).

[53] ZIRNHELD, Claire-Agnès, *Marc le Moine, Traités spirituels et théologiques.* Introduction par Monseigneur Kallistos Ware, évêque de Diokleia. Traduction française, notes et index par Sœur Claire-Agnès Zirnheld, o.c.s.o. (*Spiritualité orientale et vie monastique*, 41), Abb. de Bellefontaine, 1985.

Toujours dans l'ordre de l'édition ou de la traduction de textes, il convient de signaler un autre volume de la collection de Bellefontaine, intitulé *Lettres des Pères du désert*[54]. Il s'agit d'une collection de lettres d'Ammonas, Macaire, Arsène et Sérapion de Thmuis. Ces textes dont certains n'avaient pas encore été traduits et dont les autres étaient difficilement accessibles nous mettent en contact avec ces grands moines d'une façon souvent plus authentique que les récits à leur sujet, un peu comme les Lettres d'Antoine, publiées jadis, et qui nous révèlent un Antoine plus direct et moins soucieux d'orthodoxie nicéenne que l'Antoine de la *Vita Antonii*.

D'autres publications ont étudié la relation entre le monachisme copte et d'autres grands courants spirituels de l'époque. Pour ma part j'ai publié une étude sur le monachisme et la gnose, dont l'une des conclusions est qu'il est pratiquement impossible de trouver dans les documents de Nag Hammadi (même dans les fameux cartonnages) aucune indication qui nous permette d'établir avec certitude un lien quelconque entre la Bibliothèque copte de Nag Hammadi et le monachisme orthodoxe du temps, pachômien ou autre[55].

Gedalihaou G. Stroumsa, pour sa part a étudié l'évolution du manichéisme et la présence de communautés monastiques manichéennes, l'amenant a penser que de telles communautés ont pu exister en Égypte au temps où le monachisme orthodoxe se développait[56]. La chose est possible, même probable; mais l'affirmation d'une influence du monachisme manichéen sur l'origine du monachisme chrétien primitif me semble personnellement une théorie impossible à prouver.

J'avais d'abord pensé inclure dans ma communication une présentation des publications sur les recherches archéologiques relatives au monachisme, mais celles-ci ont été couvertes par d'autres communications. Je veux quand même dire toute l'importance de ces recherches pour la connaissance du monachisme ancien. Elles nous apportent des éléments que les textes n'offrent pas, ou bien elles confirment des données que les textes nous permettent seulement de supposer. Il

[54] *Lettres des Pères du désert*, Abbaye de Bellefontaine 1985. (*Spiritualité orientale*, 42).

[55] VEILLEUX, Armand, *Monachisme et Gnose*, *Laval Théologique et Philosophique* 40 (1984) pp. 275-294; 41 (1985) pp. 3-24; IDEM, *Collectanea Cisterciensia* 46 (1984) pp. 239-258; 47 (1985) pp. 129-151; IDEM, *Monasticism and Gnosis in Egypt*, in *The Roots of Egyptian Christianity* (*Studies in Antiquity and Christianity*), Birger A. Pearson and James E. Goehring, ed., Philadelphia 1986, pp. 271-306.

[56] STROUMSA, Gedaliahu G., *The Manichaean Challenge to Egyptian Christianity*, in *The Roots of Egyptian Christianity* (*Studies in Antiquity and Christianity*), Birger A. Pearson and James E. Goehring, ed., Philadelphia 1986, pp. 271-306.

convient aussi de signaler le caractère urgent de ces fouilles, en particulier celles des Kellia, du fait que ces ruines très bien préservées par le sable qui les a recouvertes depuis plusieurs siècles seront bientôt détruites par le développement agricole — fort nécessaire, bien sûr, dans ces régions[57].

Je voudrais terminer en signalant la publication, en 1987, des actes de la Conférence de Claremont sur le thème «The Roots of Christianity in Egypt»[58]. Même si seulement trois communications se rapportent explicitement au monachisme, l'ensemble des communications nous apportent de précieuses lumières sur le contexte dans lequel naquit et se développa le monachisme en Égypte. De même en est-il d'un congrès comme celui-ci, qui par sa dimension multidisciplinaire, permet à chaque chercheur de recevoir des lumières souvent inattendues des recherches faites dans des domaines connexes.

[57] Voir en particulier *Le site monastique copte des Kellia. Sources historiques et explorations archéologiques*. Actes du Colloque de Genève, 13 au 15 août 1984. Mission suisse d'archéologie copte de l'Université de Genève, 1986.

[58] *The Roots of Egyptian Christianity* ... cité à la note 56.

ST. ANTONY, "THE FIRST REAL COPTIC AUTHOR"?*

Samuel RUBENSON
Lund University

It has recently been suggested that St. Antony could be called "the first real Coptic author"[1]. This designation, however, is not without its problems. First, how are we to define a *Coptic* author? Given the bilingual situation in Egypt in our period, it is very difficult to draw a line between a Greek and a Coptic author. Not everybody who wrote in Greek had Greek as his mother-tongue, and a great number of texts were translated from Greek to Coptic by educated Copts, who were, no doubt, able to write in both languages. Should we, for example, call Hieracas, the ascetic and Origenist teacher in Lycopolis, a Coptic author on the basis of the report of Epiphanius that he wrote commentaries in Coptic as well as in Greek[2]. And what about the patriarchs of Alexandria, if it is true that they too wrote in both languages? At least for Athanasius, the great churchfather, his Coptic background and his mastery of Coptic seems well attested[3].

If we, however, take the adjective "real" to mean someone who wrote exclusively in Coptic, all evidence points to the monastic setting as the most likely birthplace for original Coptic literature. It was in the religious communities outside the strongly hellenized and more educated cities that the need for literature in Coptic arose, and the earliest known Coptic literary texts, translations as well as original works, not only have a religious content, but usually a strong ascetic and monastic flavour as well[4]. In Christian Egypt it is also in the sources on early monasticism that we first hear about literary activity

* After this paper was delivered to the publisher a detailed analysis of the letters of St. Antony and of his place in the emerging monastic tradition has been printed: Samuel RUBENSON, *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, Lund 1990.

[1] T. ORLANDI, *Coptic Literature, The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia 1986, p. 64.

[2] EPIPHANIUS, *De haeresis* 67, 1-3 (ed. K. Holl, GCS 37 (1933)).

[3] See L.-Th. LEFORT, *S. Athanase écrivain copte*, *Le Muséon* 46 (1933), pp. 29-33, and IDEM, *S. Athanase. Lettres festales et pastorales en copte*, (CSCO 150-151), Louvain 1955.

[4] These texts include the Bible with a number of apocrypha, which in general are strongly ascetic, the Nag Hammadi library, the Coptic Manichaean texts, and the early monastic material.

among people who are explicitly stated not to have known Greek[5]. Among the early monks Pachomius, who according to the sources did not know Greek, is usually credited with being the founder of Coptic monasticism, and probably the first to write in Coptic. In the case of Antony, his older contemporary, a number of questions about his literary activity still have to be answered. But if it can be proved that he wrote anything at all, and that he wrote exclusively in Coptic, Antony must be given precedence over Pachomius as the "first real Coptic author".

In the manuscript traditions a number of writings are attributed to Antony. In Coptic there exists a fragment containing the end of one letter, the complete text of a second letter, and the beginning of a third letter. The fragment comes from a larger collection, as can be seen by the numbers given to the letters in the manuscript. A collection of seven letters including the parts preserved in Coptic is known also in Georgian and Latin and as part of a collection of twenty letters in Arabic. The first letter is also preserved in Syriac[6]. In Coptic there is also a fragment containing two short exhortations attributed to Antony and obviously extracted from a longer text. A series of exhortations attributed to Antony including the two preserved in Coptic is known also in Arabic under the name *Spiritual Teachings and Holy Commandments*[7]. In the Coptic Vita Pachomii there are also some short

[5] This is true *i.a.* in the Pachomian material, where the lack of knowledge of Greek and the need for interpreters is often mentioned. See Vita Pachomii Graeca 94-95 with Coptic parallels; Paralipomena 27, both edited in F. HALKIN, *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, (Subsidia Hagiographica 19), Bruxelles 1932, pp. 122-165; and Epistula Ammonis 4, 6, 7, 28-29, ed. J. E. GOEHRING, *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism*, (Patristische Texte und Studien 27), Berlin 1986. In the last case it is even stated that a Coptic letter is translated.

[6] The Coptic text is edited by E. O. WINSTEDT, *The Original Version of One of St. Antony's letters*, *Journal of Theological Studies* 7 (1906) pp. 541-545; and again in GARITTE's edition of the Georgian text, *Lettres de Saint Antoine. Version géorgienne et fragments coptes*, (CSCO 148, Louvain 1955). The Latin text was first published by Symphorianus Champerius, *Epistolae Sanctissimorum*, Paris 1516, reprinted *i.a.* in Migne's *Patrologia Graeca*, vol. 40. Of the Arabic text there is no critical edition, but it has been printed several times in Egypt. The Syriac letter is edited by F. NAU, *La version syriaque de la première Lettre de Saint Antoine*, *Revue d'Orient Chrétien* 14 (1909), pp. 292-297. For literature and discussion see S. RUBENSON, *The Arabic Version of the Letters of St. Antony*, *Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes* (Orientalia Christiana Analecta 226), Rome 1986, pp. 19-29.

[7] The Coptic fragments are edited by W.-P. FUNK, *Ein doppelt überliefertes Stück spätägyptischer Weisheit*, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 103 (1976) pp. 8-21. Of the Arabic there is no critical edition; a Latin translation by Abraham Ecchellensis is reprinted in *Patrologia Graeca* 40.

quotations from letters allegedly written by Antony[8]. In addition there are two texts preserved only in Greek, a letter to Theodore the Pachomian, incorporated in the Letter of Ammon, and a fragment of an exhortation on fasting[9]. The Arabic corpus of Antonian writings also includes a number of other texts, i.a. the letters otherwise attributed to Ammonas, his disciple, a series of twenty admonitions, a rule, a number of short sermons and sayings, including most of the ones found in the alphabetical collection. Some of these texts are certainly spurious, but it is important to note that they are by and large translated from Coptic, thus indicating the existence of a larger Coptic corpus of Antonian texts, partly extant, according to the famous encyclopaedist Abū-l-Barakāt, as late as the thirteenth century[10].

The authenticity of the Antonian writings

The authenticity of the texts attributed to Antony has been denied or at least questioned by a number of scholars. The major reason for this has been the traditional image of early Egyptian monasticism in general and of Antony in particular, shaped by such sources as the Apophthegmata Patrum and the Vita Antonii and an emphasis on the distinction between uneducated Coptic peasants and educated Greeks living in the cities. In this image there is little room for literary activity and philosophical knowledge among the early Coptic monks and for Antony as a writer of theological treatises in the tradition of Origen. But today this general view is increasingly challenged, and it is highly questionable if it is really tenable in the case of Antony[11].

The reluctance to accept the Antonian writings as genuine is also a result of the bad state of transmission of the texts attributed to him. In Coptic there are only fragments from two texts preserved, and in Greek

[8] Vita Pachomii Graeca 120, ed. F. HALKIN, *op. cit.*, pp. 77-78; Vita Pachomii Sahidica IX (= S_5) 16-17, ed. L.-Th. LEFORT, *S. Pachomii Vitae Sahidicae Scriptae*, (CSCO 99), Louvain 1933, pp. 174-185.

[9] The letter to Theodore is found in Epistula Ammonis 29, ed. J.E. GOEHRING, *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism*, (Patristische Texte und Studien 27), Berlin 1986, pp. 151f., 278. The exhortation is edited by G. GARITTE, *Un fragment grec attribué à S. Antoine*, *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* 20 (1939) pp. 165-170.

[10] The fact that they were translated from Coptic is explicitly stated in several manuscripts, with date and place of translation. For the reference in Abū-l-Barakāt, see W. RIEDEL, *Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū'l Barakāt* (Nachrichten der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Klasse 5), Göttingen 1902, pp. 647, 677.

[11] See P. ROUSSEAU, *Pachomius. The Making of a Community in Fourth Century Egypt*, Berkely 1985, pp. 6-13 and references, and E. WIPSZYCKA, *Le degré d'alphabétisation en Égypte byzantine*, *Revue des études Augustiniennes* 30 (1984), pp. 279-296.

only two very short and insignificant texts exist. Except for an almost unintelligible Latin translation of the letters and a Syriac version of one of them, there are only the Georgian translation of the letters and the large Arabic collection to rely on. Both of these are late translations, and the Arabic version is only preserved in late manuscripts usually dismissed as unreliable and thus never properly studied[12].

The seven letters were generally regarded as spurious until the Coptic and Syriac fragments, as well as the Georgian text were published; of the Arabic version there is still no critical edition. But even though there now is a general tendency to accept the letters as authentic, there remains a great reluctance to use them as sources for the theology of Antony and of early monasticism, on one hand because of the lack of a complete text in the original language — whether Coptic or Greek —, on the other hand because of the problem of harmonizing the image of Antony in the letters with the image of Antony in other sources.

In short, the arguments for the authenticity of the letters are the following: There is complete unanimity on Antony's authorship in the manuscripts in all languages, the oldest being a Syriac manuscript of the sixth century[13]. Jerome also mentions seven letters by Antony to various monastic groups, describing them as written in Coptic in the style of the epistles of Paul[14]. This agrees very well with the seven letters which have come down to us. In Shenute, as well as in Besa, there are, moreover, passages from the letters quoted as words of Antony's, and some of the sayings attributed to Antony in the different collections of apophthegmata are also found in the letters[15]. Even in the Vita Antonii we can find a number of close parallels to the letters[16].

[12] The fact that the translation into Arabic was made as late as 1270/1271 and that our mss. date from the 17th and 18th century does not prove that the Arabic text is unreliable. For details on the Arabic see RUBENSON, *op. cit.* and S. RUBENSON, *Arabic Sources for the Theology of the Early Monastic Movement in Egypt* to be published in *Actes du troisième congrès international d'études arabes chrétiennes*. Since the Arabic version of the letters follows the Coptic faithfully where we have the Coptic text preserved, it cannot be dismissed as a condensed paraphrase, as was done by F. KLEJNA in *Antonius und Ammonas. Eine Untersuchung über Herkunft und Eigenart der ältesten Mönchsbriefe, Zeitschrift für katholosche Theologie* 62 (1938) p. 330.

[13] British Library, Add. 12175. See W. WRIGHT, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Library* II, London 1871, No. 727, p. 637.

[14] De viris illustribus 88, ed. E.C. RICHARDSON in *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 14,1, Leipzig 1896, p. 45.

[15] See G. GARITTE, *À propos des lettres de S. Antoine l'ermite*, *Le Muséon* 52 (1939), pp. 11-31, where the texts are discussed. The Letters of Besa have since been edited by K. Kuhn, *Letters and Sermons of Besa* (CSCO 158), Louvain 1956, and the quotations from Antony are found on pages 93-98. For parallels in the *Apophthegmata Patrum*, see Antony 22 and Poimen 87 in the alphabetical collection (Migne, PG 65).

[16] See i.a. *Vita Antonii* 14, 20, 45 and 91.

Finally, the letter to Theodore, which is generally accepted as genuine, as well as Antony's correspondence with the emperors, mentioned independently in several sources[17], and the letters by Antony mentioned and cited in the Vita Pachomii support the view that Antony was himself engaged in writing letters.

It is, however, in spite of this rather strong evidence, necessary to give a valid refutation of the serious objections to an attribution of the letters to Antony, put forward primarily by Dörries in an appendix to his discussion on the Vita as an historical source[18]. According to him, the Origenistic teacher of the letters can hardly be the same as the simple Coptic monk, lacking Greek education, depicted in the Vita and the sayings. There are, moreover, no theological letters mentioned in the Vita. This rejection of the authenticity thus rests on the trustworthiness of the other two main sources for Antony. There are, however, good reasons to question this, as has already been done, especially in the case of the Vita. Thus the statement, found only in the Vita, that Antony was untaught and untutored, save by God alone, could rather be seen as a manifestation of the hagiographical intent of the author than as a proof for his illiteracy. It is precisely the contrast between faith and reasoning, or between studying letters, γράμματα μαθεῖν, which Antony rejected, but which the Greeks longed for, and being educated by God, θεοδίδακτος, which is a main characteristic of Antony, that is at the center of the Vita. In spite of this Antony is in his debates with heretics and philosophers recorded in the Vita depicted as having a fair knowledge of contemporary religious and philosophical ideas.

Further it can be doubted whether the emphasis on the theologically indifferent and non-speculative character of early Egyptian monasticism in the tradition of the Apophthegmata does not rely more on an anti-Origenist tendency in the collections than on historical reality. On one hand the strong warnings against speculations and theological disputes seem to indicate that these were common and a real danger, and on the other hand there are ample evidence also in the apophthegmata for a constant flow of visitors to the early monks seeking spiritual advice and answers to questions about the inner meaning of

[17] *Apophthegmata Patrum*, Antony 3, *Vita Antonii* 81, Sozomenos, *Historia Ecclesiastica*, I, 13 and II, 31. See also E. Schwartz, *Gesammelte Schriften* III, Berlin 1959, p. 261, and K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, p. 90ff.

[18] H. Dörries, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Klasse), Göttingen 1949, pp. 357-410, reprinted in H. Dörries, *Wort und Stunde* I, Göttingen 1966, pp. 145-224.

Scripture. In later sources like the writings of Jerome, the *Historia Lausiaca* and the *Historia Monachorum*, Antony is the master of a number of disciples and a great spiritual teacher; later on he is even regarded as the misinterpreted source for the Messalian heresy[19]. This guiding and teaching activity of Antony is also well attested in the Vita, and it is precisely here, that we find the closest parallels to the letters. In any case it is rather difficult to maintain that the Vita or the sayings should be given priority over the letters as sources for the historical Antony.

The main argument against the authenticity of the letters is, however, that they betray a rather good acquaintance with Greek thought and thus a knowledge of Greek on the part of the author. The kind of education, which lies behind the letters attributed to Antony, is otherwise only known in Greek texts or in texts translated from Greek, and there is no proof of any advanced educational and scribal activity in a purely Coptic context in the early fourth century. It is thus unlikely that the author of these letters, even if he wrote them in Coptic, did not know Greek. Antony is, however, in the sources said to have relied on interpreters when speaking with Greeks, which has usually been interpreted as a proof that he did not know Greek himself[20]. But it can be doubted if this really is the case. His social background as a rich landowner and his theological and ascetical education, as well as the fact that he became the great spiritual authority and a correspondent of ecclesiastical and political ledares makes it rather unlikely that he was completely without Greek education. That he relied on Coptic, his mother-tongue, and that his adressees were Copts, does not prove that he had not learnt Greek and was able to read and understand it, even if he was reluctant to talk and unable to write in Greek. An unsufficient knowledge of Greek among educated Copts would in

[19] See *i.a. Apophthegmata Patrum*, Antony 12, 17, 19, 26, 27; *Historia Lausiaca* 21, 22, 24, 27; *Historia Monachorum* 15, 20, 21; and Philoxenos of Mabboug, *Epistula ad Patricium* (ed. M. Kmosko, *Patrologia Syriaca* I, 3, Paris 1926), where it is stated that the founder of the Messalian heresy was a certin Adelphius, who hade been a disciple of Antony and misunderstood his profound teaching.

[20] The only explicit statement that Antony did not understand Greek is found in *Historia Lausiaca* 21, ed. C. Butler, *The Lausiac History of Palladius, II* (Texts and Studies VI, 2), Cambridge 1904, p. 69, but other sources like the Vita Antonii and the Vita Hilarionis present him as dependent on interpreters, and scholars have in general concluded that he did not know Greek. See *i.a.* L. von Hertling, *Antonius der Einsiedler* (Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens 1), Innsbruck 1929, p. 13; K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, p. 101; G. Bardy, *La question des langues dans l'Église ancienne*, I, Paris 1948, pp. 45-46; Dörries, *op. cit.*, p. 219.

his times have been quite normal[21]. Some of the philosophical and theological tradition represented in the letters could also have been studied by Antony in Coptic, even if there are no close parallels between the letters and texts from his time preserved in Coptic. The fact that writings such as the Nag Hammadi texts were translated into Coptic proves that speculative theology and philosophy was translated, and it seems rather likely, given the Origenist controversies among the monks, that texts by Origen and his disciples were translated as well[22].

If these seven letters, and the image they give us of Antony is accepted, there is little reason to deny the authenticity of the short letters, Greek as well as Coptic, included in the Pachomian material. If Antony was literate and already in his lifetime an acknowledged monastic authority it would have been natural for him to correspond with the Pachomians and with the patriarch, and there is ample evidence in the papyri for letters like these[23]. The very short exhortation transmitted only in Greek definitely belongs to the early monastic tradition, and has enough in common with other material from the Antonian tradition to be considered as genuine.

With the *Spiritual Teaching* the judgement is more difficult, since it is only preserved in Arabic, except for the Coptic fragments. The integrety of the text is also disputable since it consists of a series of exhortations and wisdom sayings loosely conected to each other. An additional complication in this case is that a short series of these sayings also occur in the Coptic *Teachings of Silvanus* in Nag Hammadi Codex VII[24]. Fortunately this short series of sayings is also extant in the Coptic fragment of the Antonian text, and thus the two Coptic versions of it can be compared with each other. The differences between

[21] An interesting example of this is Aurelius Isodorus of Karanis. See A. E. R. Boak and H. C. Youtie, *The Archive of Aurelius Isidorus*, Ann Arbor 1960.

[22] If the statement in the Vita Pachomii that Pachomius had read and rejected a work by Origen is to be believed, he would have had recourse to a Coptic translation. See Vita Pachomii Graeca 31. It also seems likely that Hieracas could have been responsible for translating Origenes. In early fifth century Coptic texts of Origenistic character are evidenced by Shenute and the collection connected with Agathonikos of Tarsos, see T. Orlandi, *A Cathechesis against Apocryphal Texts by Shenute and the Gnostic Texts of Nag Hammadi*, *Harvard Theological Review* 75 (1980), pp. 85-95 and idem., *Il dossier Copto di Agatonico di Tarso: Studio letterario e storico*, *Studies Presented to H. J. Polotsky (ed. D. W. Young)*, 1980.

[23] See for example the letters in H. I. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, London 1924, especially the correspondence of Paphnutius, pp. 103-120.

[24] *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, Codex VII, 97-98, Leiden 1972, pp. 103-104. Edition and commentary in Y. Janssens, *Les leçons de Silvanos*, (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section Textes, 13), Quebec 1983, pp. 53-54 and 116-117. See also W.-P. Funk, *op. cit.*

them make it clear that they do not depend directly upon one another. Funk, in his analysis of the two parallel texts came to the conclusion that they represent two independent Coptic translations of a Greek saying, or a Coptic saying and a Coptic retroversion of a Greek translation of it, incorporated into the *Teachings of Silvanus* and the *Spiritual Teachings of Antony* independantly[25]. Given the character of the wisdom taught in the text Lichtheim, however, in her work on late Egyptian wisdom literature, came to the conclusion that the original probably was a Demotic text translated independently in the two cases[26]. That the series of exhortations belongs to an earlier collection used by Silvanus and Antony independently is, however, denied by van den Broek, who suggests that the text is an integral part of the *Teachings of Silvanus* on which Antony is directly or indirectly dependent[27]. An analysis of the complete Arabic text of the *Spiritual Teaching*, however, supports the opinion that it is a collection of earlier sayings adapted for monastic circles. In style and emphasis it also has its closest parallels in late Demotic wisdom literature.

Since the external evidence for an attribution of this collection to Antony is only supported by the rather late manuscripts, Coptic as well as Arabic, it is necessary to look for internal evidence. The contents clearly represent the earliest stages of Egyptian monastic sentiments in a semi-coenobitic context. The emphasis is primarily on silence, humility, endurance and knowledge, and the form is the short exhortation or warning, usually adressing the reader as "my son". Thus the *Spiritual Teachings* to a large extent represent the same milieu as the early collections of sayings of the desert fathers, maybe with a greater emphasis on the tradition of theological wisdom, and in some cases the exhortations actually are typical apophthegmata. There are also a number of affinities between the exhortations and the letters attributed to Antony, and in the manuscripts they are usually transmitted together[28]. The attribution of the *Spiritual Teachings* to

[25] Funk, *op. cit.*, pp. 6, 19-21.

[26] M. LICHTHEIM, *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions*, (Orbis Biblicus et Orientalis 52), Freiburg 1973, pp. 191-195.

[27] R. VAN DEN BROEK, *The Theology of the Teachings of Silvanus*, *Vigiliae Christianae* 40 (1986), pp. 18 and 23 n. 23.

[28] Of the 24 manuscripts with the Arabic version of the Spiritual Teaching known to me, only five do not contain the letters as well, and in most cases the two texts have a common colophon at the end of the Teachings stating date, place and source for the texts. For further analysis and edition of the Arabic text of the Teachings with translation and commentary is necessary. See S. RUBENSON, *Arabic Sources for the Theology of the Early Monastic Movement* to be published.

Antony is in any case quite early, and if they were not written down by him, they must have emerged rather soon within the Antonian tradition.

Original language of the Antonian writings

The main argument against the authenticity of the Antonian writings, and against the proposed primacy of Antony as a Coptic author, namely the educational level and linguistic skill evidenced in them, is closely related to the question of the original language of the writings. To Dörries a number of passages in the letters sounded too Greek to come from a Coptic original and not from a translation[29], and the contents of the letters have their sole contemporary parallels in Greek or in texts translated from Greek. Now it is widely acknowledged that it is extremely difficult to find reliable criteria to decide whether a Coptic text is a translation or an original[30]. To me it seems as if the reluctance of scholars to be categorical in this respect is growing. In general one turns to non-linguistic arguments such as knowledge about the author, his milieu, or about the language of the people for whom the text is written[31]. We still lack, however, a penetrating analysis of the influence of Greek on original Coptic literature.

If we assume that they are authentic, the external evidence in the case of the Antonian texts strongly supports a Coptic original. The sources depict St. Antony as dependent on Coptic for communication, and the addressees of his letters and teachings were Coptic monks without much knowledge of Greek. Jerome mentions that the letters were translated from Coptic and a Coptic version of them is indicated already by Shenute's quotations[32]. As for the *Spiritual Teaching*, no Greek version is ever known to have existed. Regarding the parallel with the Teachings of Silvanus, there is no evidence for a Greek original of that text either, and even if there was, the passage in common could have been transmitted to the Teachings of Antony in Coptic. If the proposed Demotic origin is true this would make a

[29] Dörries, *op. cit.*, p. 219.

[30] See *i.a.* M. Krause, *Koptische Literatur, Lexikon der Ägyptologie, iii*, p. 694.

[31] See the discussions in the recent editions of Coptic texts *i.a.* K. H. Kuhn, *A Panegyric on Apollo, Archmandrite of the Monasery of Isaac, by Stephen, Bishop of Heracleopolis Magna*, (CSCO 394), Louvain 1978, p. XIf. and D. W. Johnson, *A Panegyric on Macarius, Bishop of Tkow, attributed to Dioscorus of Alexandria* (CSCO 416), Louvain 1980.

[32] See G. Zoega, *Catalogus codicum copticorum manuscriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur*, Rom 1810, pp. 418-419, and the discussion in G. Garitte, *À propos des lettres de S. Antoine*, *Le Muséon* 52 (1939) pp. 11-31.

Coptic background most plausible. Nevertheless all this does not prove anything about the original language of the Antonian writings, since the letters and the *Spiritual Teaching* can still be spurious, or have been written down in Greek by an interpreter of Antony.

Since there are several versions of the letters, it is, however, possible to make a careful comparison of them in order to find textual support for or arguments against a Coptic original. Unfortunately only the fourth letter is fully preserved in Coptic, and an analysis has thus to be based upon this letter. Of this letter there exists in addition to the Coptic, a Georgian, a Latin and an Arabic version. From the manuscripts it is clear that the Latin text is a translation from a lost Greek version, and that the Arabic is translated from the Coptic. As for the Georgian text, a comparison with the Latin and the Coptic shows it to be much closer to the Latin, with which it has a number of identical additions and an almost completely identical word-order[33]. Thus it is most likely another translation of the same lost Greek text. For the other letters, of which no Coptic text is preserved a comparison between the versions further supports our view that the Georgian and Latin represent a Greek tradition.

A close analysis of the instances where the Coptic tradition, represented by our Coptic and Arabic texts, differs from the Greek tradition, represented by our Georgian and Latin texts, shows that there is indeed strong support for the primacy of the Coptic tradition. In seven cases the Greek tradition is longer, by addition of attributes and explanatory words making the text easier to understand. These additions include words like *spiritual* for worship (verse 2), *our* for bodies (verse 3), *all* for the saints (verse 6), of *God* for the spirit (verse 14). It is not likely that these words have been dropped in the Coptic tradition, or that the Georgian and Latin translators would independently have added the same words. In two cases the Coptic tradition has a longer text. Once it repeats a word unnecessarily three times in the same verse; in the second case it adds *my* to both brothers and friends in a quotation from John 15:15. In verse eight the Coptic tradition has the active voice: "and fulfill the good ministry of virtue", where the Greek tradition has the passive voice: "and become perfected in the good ministry of the virtues". Here a change from the active in the original monastic setting to a passive in the later transmission seems more plausible than the opposite. The strongest arguments for a Coptic original are, however,

[33] For a parallel reprint of the versions of the fourth letter, and a close analysis with all the evidence see S. RUBENSON, *Der vierte Antoniusbrief und die Frage nach der Echtheit und Originalsprache der Antoniusbriefe*, *Oriens Christianus* 73 (1989).

the quotations from Wisdom 1:4-5 in verse 14 and from Arius in verse 17. In the first case the Coptic text can hardly represent a translation of a Greek text, and is moreover alien to the Coptic text of the Book of Wisdom. In the second case, the passage on Arius, the Greek tradition has "he who is without time", whereas the Coptic has "he who is without beginning", which is more accurate[34].

With this rather strong external and internal evidence for the primacy of the Coptic text we have to turn to the arguments for a Greek original. These consist primarily in a feeling that certain expressions and stylistic features seem too Greek to have been composed in Coptic, and secondly in a greater general affinity to known Greek texts than to Coptic literature as we know it. Here the problem is that the writings of Pachomius and Shenute have been accepted as the standard for what texts should be regarded as original Coptic works. There is a risk that texts which differ considerably from these and which have a prevalence of expressions normally associated with Greek are more or less automatically disqualified as Coptic originals. This is hardly tenable, and it can really be disputed if we are at all able to say today what expressions were possible in the language of a Copt of those times. The very strong interaction between Greek and Coptic should warn us against ruling out Coptic originals for works known to be written in Egypt and preserved primarily in Coptic, even if they have a strong Greek flavour.

As for the other Antonian texts, they are only preserved either in Coptic and Arabic or in Greek, and thus do not allow for any linguistic comparison of parallel versions. The Greek text of the short letter to Theodore the Pachomian, incorporated in the *Epistula Ammonis*, does however differ from the Greek of the text in general, and betrays some oddities which could perhaps be explained by postulating a Coptic original. Since the *Spiritual Teaching*, except for the fragments, is only preserved in Arabic, it is impossible to draw any conclusions about its original language, and the Coptic letters in the Pachomian Vita are unfortunately too short to give any clues.

Conclusions

The acceptance of the authenticity and Coptic original of the Antonian texts implies not only that Antony could be called the first real Coptic author. It also means that the image of Antony, generally accepted on

[34] For texts and a detailed comparison see RUBENSON, *op. cit.*

the basis of sources such as Vita Antonii and the Apophthegmata, has to be reconsidered. In the letters and in the *Spiritual Teaching*, Antony emerges as an educated man, a teacher exhorting his disciples and revealing his wisdom. These texts reveal him as a person with a good knowledge of the Bible, and of current philosophical themes and concepts. Rather than being the lonely penitent monk of the apophthegmata or the hero of the church depicted in the Vita, he is a master of wisdom exhortating his disciples to know themselves, the head of what could be called the school of St. Antony.

It is not for Antony alone, however, that we have new insights to gain in the writings attributed to him; they are also important for the study of the early monastic setting in Egypt in general and for the emergence of Coptic literature. They show that in the earliest stages there was a strong Greek influence on Coptic monasticism, not only in Nitria and Scetis, and that theological speculation was not something that came with Evagrius, but that he developed a tradition already present. They also show that there was an educated Coptic audience and an emerging Coptic scribal tradition as early as the beginning of the fourth century. This conclusion based on the letters and teachings of Antony is also supported by the evidence of the Gnostic and Manichaean Coptic texts from roughly the same time.

There is thus no reason to deny the authorship and original Coptic language of the letters or the *Spiritual Teaching* of Antony, or to refuse him the credit of being the first Coptic author. One has, however, to admit that it was the tradition of Pachomius and Shenute which shaped Coptic literature. Antony, who was part of the Greek as well as the Coptic culture, belonged to the period before the parting of the ways towards the end of the fourth century, and thus in a sense he was no *real* Coptic author if this is meant to imply an exclusively Coptic quality and style. As the link between Upper Egyptian, heavily Coptic, and Lower Egyptian, strongly Greek, monasticism, he became a saint for both traditions and his writings and the stories about him were read not exclusively in his native land and his mothertongue but in the universal church. It is thus not as the first *real* Coptic author his importance lies, but in the fact that he became the great model for monastic life in the Orient as well as in the Occident.

ANTOINE LE GRAND, ΘΕΟΔΙΔΑΚΤΟΣ

Ysabel de ANDIA
C.N.R.S. Paris

Il y a une scène centrale dans la *Vie d'Antoine*[1] où le destin d'Antoine se noue: c'est le moment de sa décision de partir au désert.

Le texte se présente comme un récit de vocation:

1. *Délibération*: «Se voyant dérangé par la foule, empêché de vivre dans la retraite (ἀναχωρεῖν) à son idée et à son gré, redoutant de s'enorgueillir des œuvres que le Seigneur faisait par lui ou de devenir l'objet de commentaires, il délibéra et décida de partir pour la haute Thébaïde où nul ne le connaissait. Muni de pains apportés par des frères, il s'assit au bord du fleuve, surveillant les bâteaux qui passaient pour s'embarquer sur l'un d'eux.»

2. *Dialogue*:

— «Alors il entendit *une voix d'en-haut*: 'Où vas-tu, Antoine, et pourquoi?'

— Il écouta sans se troubler, habitué à être ainsi souvent interpellé et répondit: 'On ne me laisse pas vivre en ermite: je veux aller en haute Thébaïde pour éviter les fréquents dérangements, d'autant plus qu'on me demande des choses qui dépassent mes pouvoirs'.

— *La voix* lui dit: 'Irais-tu en Thébaïde, comme tu y penses, et même parmi les bœufs, tu auras à subir plus grand et même double labeur. Si tu veux vraiment être ermite, va dans le désert intérieur'.

— Antoine reprit: 'Qui me montrera la route? Je ne la sais pas'.

— Aussitôt *la voix* lui indiqua des Sarrasins prêts à ce voyage».

Intermède: récit du voyage: «Par une disposition de la Providence, ils l'acceptèrent de bon cœur. Trois jours et trois nuits[2], il fit route avec eux et parvint à une très haute montagne. Au pied coulait une eau limpide douce et fraîche. Plus loin s'étendait un plateau où poussaient quelques palmiers sauvages.»

3. *Reconnaissance de la vocation*:

«Comme par motion divine, Antoine aima cet endroit: il reconnais-

[1] Nous citons le texte grec de PG 26, col. 835-983 et la traduction française du Père Benoît LAVAUD dans la collection de «*Spiritualité orientale*» (N° 28): Saint ATHANASE, *Vie et conduite de notre Père saint Antoine*, Abbaye de Bellefontaine, 1979.

[2] Comparaison implicite avec le sacrifice d'Isaac: Abraham et Isaac marchèrent «trois jours» avant d'arriver au mont Moriah (*Gn* 22,4). La «montagne intérieure» est dès lors implicitement comparée avec le mont Moriah, la montagne du sacrifice.

sait celui qu'au bord du fleuve *la voix* lui avait indiqué. D'abord fourni de pains par ses compagnons, il resta seul, personne d'autre n'était avec lui sur la montagne»[3].

Le récit est pris dans l'inclusion: «*dérangé par la foule*» ... «*il demeura seul* (μόνος)» qui indique le sens du texte: le passage de la «multitude»: à la «solitude», rendu possible par l'intervention de la «*voix d'en-haut*»[4].

Or il est dit qu'Antoine «écouta sans se troubler (μὴ ταραχθεὶς), habitué à être ainsi souvent interpellé». Il est donc arrivé à un état de perfection où il n'est plus «instruit» par les hommes, mais directement par une «*voix*» divine. Il devient, comme le dit la *Vie d'Antoine*, «θεοδίδακτος».

C'est ce titre d'Antoine que je veux souligner, en montrant à quelle étape de la *Vie* il apparaît, quels exercices ascétiques ou quelle initiation mystérique il suppose, mais surtout ce que signifie cet «enseignement» divin face à l'enseignement des lettres, des γράμματα, par les Grecs, auxquels Antoine adresse la *Vie d'Antoine* tout autant qu'aux moines[5].

I. L'inspiration divine

L'appel d'Antoine au désert s'est fait par la médiation d'une «*voix d'en-haut*», tandis que le premier appel à la perfection s'était fait par l'écoute de la lecture de l'Évangile:

«Le cœur occupé de ces pensées, il entra dans l'église. Il advint qu'on lut l'Évangile et il entendit le Seigneur disant au riche: 'Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as et donne-le aux pauvres, et viens, suis-moi, tu auras un trésor dans le ciel'[6]. Antoine ayant reçu de Dieu

[3] *Vie d'Antoine*, ch. 50, 916 AB.

[4] Dans la Bible, la «voix de Dieu» est souvent associée au tonnerre, par exemple en Ex 19,16-20; 20,18-21; Ps 18,14; 29,3-6. Après la cessation de la prophétie, le judaïsme tardif appela «*bath qol*» (בת קול): «fille de la voix», un des modes de la révélation de Dieu. On en trouve la transposition dans la «voix du ciel» qui se fait entendre au baptême et à la transfiguration de Jésus.

[5] Cf. *Vie d'Antoine*, ch. 93: «Lisez ces choses *aux autres frères* pour leur appendre quelle doit être la vie des moines ... Si besoin est, lisez ces choses *aux Hellènes* pour leur apprendre ainsi et que Notre Seigneur est Dieu et Fils de Dieu, et que les chrétiens qui l'adorent noblement et croient en lui pieusement non seulement font la preuve que les démons, qu'eux, les Hellènes, tiennent pour des dieux, ne sont pas des dieux, mais encore les foulent aux pieds, les chassent, comme trompeurs et corrupteurs des hommes, par la vertu du Christ Notre Seigneur à qui soit la gloire aux siècles des siècles. Amen.»

[6] Cf. Mt 19,21.

le souvenir des saints, comme si la lecture avait été faite pour lui, sortit aussitôt de l'église»[7].

Comme dans *Mt* 19,21, 11, la «*voix*» divine pose la vocation sous forme de question:

— «*Si tu veux être parfait*... (εἰ θέλεις τέλειος εἶναι)».

— «*Si tu veux vraiment être ermite* (εἰ δὲ θέλεις ἠρεμεῖν)».

Ce qui est en question, c'est la «volonté» d'Antoine d'être parfait ou en silence et Dieu lui montre la route à suivre. Le chemin de la perfection est le chemin de la *sequela Christi*: c'est le Christ qui parle dans l'Évangile pour Antoine, et c'est lui qu'il demande à Antoine de suivre («*suis-moi*»). Le chemin du désert intérieur est au contraire inconnu. Il ne peut être trouvé que par une «disposition de la Providence (ἐξ ἐπιτάγματος τῆς Προνοίας)» et confirmé par une «inspiration» ou une «motion» divine (ὥσπερ θεόθεν κινούμενος). Dans les deux appels, il y a inspiration divine, mais, dans le premier, Antoine «donne»[8] tout ce qu'il a pour suivre le Christ, tandis que, dans le second, il «aime» ce qui lui est donné:

Mais ce n'est que dans la retraite du désert intérieur qu'Antoine connaît l'amour. Tel est le fruit du désert: l'amour. Telle est aussi l'affirmation de l'*Apophtegme alphabétique* 25: «Abba Antoine dit: 'Désormais, je ne crains plus Dieu, mais je l'aime; car l'amour chasse la crainte'». *Le passage de la crainte de Dieu*[9] *à l'amour est le passage du combat ascétique de la première partie de la vie d'Antoine*, combat dont il est fait mention au chapitre précédent: «Il était là chaque jour, martyr

[7] *Vie d'Antoine*, ch. 2.

[8] Noter le parallélisme de l'inspiration divine marqué dans la *version latine du Chapitre de saint Pierre* (P) éditée par G. J. M. Bartelink, *La Vita di Antonio*, Fondazione Lorenzo Valla, 1981³, avec une introduction de Christine Mohrmann: *V.A.* 2,4: «*Antonius quasi a Domino inspiratus*... *donavit*... (ὥσπερ θεόθεν ἐσχηκὼς... δέδωκε)»; *V.A.* 50,1: «*Antonius quasi a Deo inspiratus*... *dilexit*... (ὥσπερ θεόθεν κινούμενος, ἠγάπησε τὸν τόπον)».

[9] *Le premier seuil de la vie spirituelle est le passage de la crainte des démons* (Ch. 28) *à la crainte de Dieu* (Ch. 30). La raison pour laquelle il ne sont pas à craindre, c'est *leur impuissance* (Ch. 28). Dieu seul est à craindre car lui seul est puissant: «C'est donc Dieu seul qu'il faut craindre: eux, il faut les mépriser et ne les craindre en rien. Plus ils font ces choses, plus nous devons pratiquer notre ascèse contre eux.» (Ch. 30). *D'où les règles du discernement* aux chapitres 35-36: «Il est possible de distinguer la présence des bons et des mauvais esprits, si Dieu donne cette grâce» —, *et le signe donné* au Ch. 37: «Que ceci encore vous serve de signe. Lorsque l'âme continue d'avoir peur, c'est la présence des ennemis». Et Athanase ajoute: «*C'est ainsi qu'ils ont trompé les Hellènes. Ainsi furent admis chez eux les faux dieux*. Mais nous, le Seigneur ne nous a pas laissé tromper par le diable. Quand il fit de tels prestiges pour le tenter, Jésus lui dit: '*Retire-toi, Satan: il est écrit: Tu adoreras le Seigneur Dieu et tu le serviras, lui seul* (Mt 4,10)'». Ainsi, tant qu'il y a «crainte» des démons, il y a une «présence» de ceux-ci. D'où l'importance de «ne pas les craindre» pour pouvoir les chasser.

par la conscience et athlète[10] des luttes de la foi» —, *à la prière et aux exercices spirituels divinisants dans la montagne intérieure*: «Il séjournait donc seul à la montagne intérieure, vaquant à la prière et à l'ascèse[11]. *Le passage de la crainte à l'amour est aussi le passage de l'extérieur à l'intérieur et de la domination du corps à celle de l'esprit.*

II. Les exercices spirituels

C'est alors qu'Antoine atteint la *tranquilité* et l'*immobilité de l'esprit*, fondée sur la foi, après avoir acquis l'impassibilité ou plutôt *l'égalité d'âme (ἀταραξία)*[12], fruit des vertus: «Comme il est écrit, il avait vraiment confiance dans le Seigneur comme dans la montagne de Sion, son esprit était tranquille et sans trouble»[13].

À la fin de la première étape, Antoine acquiert la «*pureté du cœur*»[14] et le «*discernement des esprits*»[15], la seconde est caractérisée par l'«*amour*»[16], la «*pureté d'âme*»[17] et l'«*immobilité de l'esprit*»[18].

[10] L'image néotestamentaire du chrétien «*athlète* (ἀθλητής)» *de Dieu* qui, comme les athlètes dans les jeux du cirque (*II Ti* 2,5), doit vaincre pour recevoir la «couronne de vie» (*Ap* 2,10; *Jc* 1,12) ou «de gloire» (*I P* 5,4) a été reprise par les premiers Pères, comme Ignace d'Antioche: «Sois sobre, comme *un athlète de Dieu*: le prix, c'est l'incorruptibilité et la vie éternelle, dont toi aussi tu es convaincu.» (*Ad Pol.* 2,3). Dans *Les Vies coptes de saint Pâchôme*, Louvain 1943, c'est Athanase qui reçoit le titre de «*bienheureux athlète*» qui «a combattu jusqu'à la mort pour la foi» (p. 276).

[11] *Vie d'Antoine*, Ch. 51: «Αὐτὸς μὲν οὖν μόνος ἦν εἰς τὸ ἔσω ὄρος, ταῖς εὐχαῖς καὶ τῇ ἀσκήσει σχολάζων (917A). La version lat. (P) traduit «ἀσκήσις» par «*studio deifico*»: «*Ipse autem sic erat in interiore monte vacans orationibus et studio deifico.*».

[12] Il est remarquable que le terme «ἀπάθεια» n'apparaisse pas; nous trouvons l'idée exprimée sous les termes «égalité d'âme» (ἀταραξία) ou d'humeur dans le portrait d'Antoine (V.A. 35).

[13] *Vie d'Antoine*, Ch. 51,5: «πεποιθὼς ἦν ἐπὶ Κύριον ὡς ὄρος Σιὼν, *ἀσάλευτον ἔχων καὶ ἀκύμαντον τὸν νοῦν*» (917 B). Ces derniers termes manquent dans le copte, ce qui semble indiquer une «désintellectualisation» de la version sahidique par rapport au grec. *S. Antonii vitae. Versio sahidica*, ed. G. Garitte, Louvain 1967, CSCO vol. 117-118, p. 58. La version lat. (P) traduit «*tranquillo semper et imperturbato animo*».

[14] *Vie d'Antoine*, Ch. 7 et 39 (τὸ τοῦ συνειδότος καθαρόν) Élie est présenté comme le modèle de cette pureté de cœur au Ch. 7: «Donc, comme s'il était toujours au commencement, chaque jour il s'efforçait de se montrer tel qu'il faut paraître devant Dieu: *pur de cœur* (καθαρὸν τῇ καρδίᾳ) et prêt à obéir à sa volonté, et à nulle autre. Il se disait que l'ascète doit apprendre toujours dans la conduite du grand Élie, comme dans un miroir, la vie qu'il doit mener.»

[15] *Vie d'Antoine*, Ch. 38: «χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων».

[16] *Vie d'Antoine*, Ch. 50 et 80: «πίστις δι' ἀγάπης τῆς εἰς Χριστὸν ἐνεργουμένης».

[17] *Vie d'Antoine*, Ch. 60: «τὸ καθαρὸν τῆς ψυχῆς Ἀντωνίου».

[18] *Vie d'Antoine*, Ch. 51; cf. J. Roldanus dans son article: «*Die Vita Antonii als Spiegel der Theologie des Athanasius und ihr Weiterwirken bis ins 5. Jahrhundert*», (*Th. Ph.* 58 (1983) 216) insiste sur la «stabilité», le caractère inébranlable ou la tranquilité

Cette pureté de l'âme ou de l'esprit suppose une attention à soi-même[19] ou un examen des mouvements et des pensées de l'âme: «remarquons et écrivons, chacun, les actions et les mouvements de notre âme»[20].

Pour pouvoir «être mû» (κινούμενος) par Dieu, il faut prendre conscience des mouvements de l'âme (τὰ κινήματα τῆς ψυχῆς) et écrire des notes (τὸ γράμμα) qui remplacent «les yeux des compagnons d'ascèse».

Cet «examen»[21] doit faire venir à la lumière ce qui est caché, avant que ne vienne, au jugement dernier, «*le Seigneur qui juge tout ce qui est caché*»[22].

(ἀταραξία) d'Antoine, caractéristique du sage ou de l'homme divin; cf. L. BIEHLER, *Θεῖος Ἀνήρ, Das Bild des «göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum*, Darmstadt 1976, pp. 57-59: «Pythagore aussi bien que l'ermite Antoine ont une totale absence de passions de l'âme». Cet état de son âme est un fruit de son ascèse: après vingt ans de réclusion dans le fortin, il n'est pas troublé (ἐταράχθη) par la foule (VA 14). Et le signe de la présence des bons esprits est que les pensées de l'âme (λογισμοί) demeurent sans trouble (ἀτάραχοι) et sans agitation (ἀκύμαντοι)» (VA 35,896A). Ces signes sont «joie ineffable, alacrité, confiance, réconfort et tranquilité des pensées (τῶν λογισμῶν ἀταραξία), force d'âme et amour de Dieu» (VA 36).

[19] Cf. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981, p. 64: «Cette *prosochè*, cette attention à soi-même, attitude fondamentale du philosophe, va devenir l'attitude fondamentale du moine. C'est ainsi que, lorsque Athanase, dans sa *Vie d'Antoine*, écrite en 357, nous raconte la conversion du saint à la vie monastique, il se contente de dire qu'il se mit «à faire attention à soi-même». Et Antoine, mourant, dira à ses disciples: «Vivez comme si vous deviez mourir chaque jour, en faisant attention à vous-même et en vous souvenant de mes exhortations.» Au VI[e] siècle, Dorothée de Gaza remarque: «Nous sommes si négligents que nous ne savons pas pourquoi nous sommes sortis du monde ... C'est pourquoi nous ne faisons pas de progrès ... Cela vient de ce qu'il n'y a pas de *prosochè* dans notre cœur.» (*Didaskalia*, X, 104, l. 9, SC 92, Paris, 1963).

Cette attention, cette vigilance, supposent une continuelle concentration sur le moment présent, qui doit être vécu à la fois comme s'il était à la fois le premier et le dernier. Il faut renouveler sans cesse son effort. Antoine, nous dit Athanase, ne cherchait pas à se souvenir du temps qu'il avait déjà passé à s'exercer, mais chaque jour il faisait un effort nouveau, comme s'il prenait un nouveau départ (*Vie d'Antoine*, ch. 18-19).

[20] *Vie d'Antoine*, Ch. 55,7: «Ἕκαστος τὰς πράξεις καὶ τὰ κινήματα τῆς ψυχῆς, ὡς μέλλοντες ἀλλήλοις ἀπαγγέλειν, σημειώμεθα καὶ γράφωμεν» ... Cette recommandation vient dans le second discours d'Antoine, le plus court des trois discours d'Antoine puisqu'il n'a qu'un chapitre. La *Vie d'Antoine* est composée selon la *structure «récit — discours»* que l'on trouve dans l'*Évangile de saint Matthieu*. Il y a *trois blocs* de grandeurs dissymétriques: 1. récit (Ch. 5-15) — discours (Ch. 16-43) 2. récit (Ch. 44-68) — discours (Ch. 55) 3. récit (Ch. 69-73 et 81-88) — discours (Ch. 74-80), entre un prologue (Ch. 1-4) et une conclusion (89-93). La division faite par le Père Lavaud n'a pas vu cette structure que le Père G. Couilleau a trouvée.

[21] *Vie d'Antoine*, Ch. 55: «Jugeons nous nous-mêmes (ἀνακρίνωμεν) et tâchons de combler nos lacunes». Ce «jugement» ou cet «examen» propre prépare le jugement dernier.

[22] Cf. I Co 4,5; Rm 2,16; *Vie d'Antoine*, Ch. 55,7.

Au moment où se fait le passage vers une intériorité beaucoup plus grande, symbolisée par les termes mêmes de «désert *intérieur*»[23] et de «montagne *intérieure*», il y a un passage parallèle du «caché» au «manifeste» par l'examen des pensées, la vie «intérieure» devenant absolument «cachée» aux yeux des hommes et totalement «manifeste» aux yeux de Dieu qui «scrute» l'«intérieur» de l'homme, comme il lui demande d'examiner ses propres pensées.

Dans la première partie de la vie ascétique, Antoine doit surmonter «l'épreuve» des tentations diaboliques (premier discours), dans la seconde, il doit «s'éprouver» lui-même (second discours). Dans les deux cas, ce qui est en jeu c'est le «δοκιμάζειν»[24], terme évangélique et paulinien qui traduit l'épreuve du juste par Dieu. Le «δοκιμάζειν» est le «discernement des esprits» qui agitent l'âme et c'est par le «charisme de discernement des esprits»[25], propre au solitaire et à Antoine en premier lieu, que l'esprit pourra être purifié; comme c'est par la foi qu'il sera affermi et parviendra à «l'immobilité».

Et l'«*immobilié de l'esprit*» ou la «*pureté d'âme*» donneront à leur tour à l'esprit de «voir» l'invisible et l'avenir: le don de prophétie[26] est lié à cette «pureté de l'âme»[27] ou à ce «*cœur vigilant*»[28], ainsi que l'extase: Antoine «se vit lui-même, hors de lui-même»[29], puis il «se vit revenir, debout devant soi, et de nouveau il fut lui-même».

Le combat d'Antoine n'a pas lieu seulement sur la terre aride du désert, mais également dans les airs: Antoine poursuit l'ennemi jusque dans les airs pour que la voie de l'ascension des âmes vers Dieu fut libre[30]. C'est ici que se situe la vision du géant où la «*voix*» se fait de

[23] Cependant l'expression a un sens uniquement géographique dans la *Vie d'Antoine*.

[24] Cf. G. THERRIEN, *Le discernement dans les écrits pauliniens*, *Coll. Études bibliques*, Paris, 1973.

[25] Le «charisme de discernement des esprits» fait partie de la liste des charismes en I Co 12,10: «χάρισμα ἄλλῳ διακρίσεις πνευμάτων». Voir également I Co 14,29 et I Th 5,21. L'importance du thème du «charisme de discernement» dans la *Vie d'Antoine*, répété aux ch. 22, 38, 44 et 88, comme un leit-motiv qui explicite le sens des événements, a été signalée par R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, p. 56. En la personne d'Athanase, patriarche d'Alexandrie écrivant la *Vie d'Antoine*, il y a *une confirmation ecclésiale* de ce charisme de discernement des esprits comme *propre à la vie monastique en tant que telle*.

[26] *Vie d'Antoine*, Ch. 60,11.

[27] *Vie d'Antoine*, Ch. 67: «Antoine ne se distinguait pas des autres par la grandeur ou la grosseur, mais par la composition des mœurs et la pureté de l'âme (τῇ τῶν ἠθῶν καταστάσει, καὶ τῇ τῆς ψυχῆς καθαρότητι)».

[28] *Vie d'Antoine*, Ch. 59,6: «L'admirable c'est, qu'étant assis sur la montagne, son cœur veillât (εἶχε τὴν καρδίαν νήφουσαν) et que le Seigneur lui montrât ce qui se passait au loin». La version lat. (P) traduit «τὴν καρδίαν νήφουσαν» par «*cor sobrium*».

[29] *Vie d'Antoine*, Ch. 65.

[30] *Vie d'Antoine*, Ch. 65; cf. J. DANIÉLOU, «*Les démons de l'air dans la 'Vie d'An-*

nouveau entendre et où un nouveau don charismatique est mentionné: «Il avait encore (καὶ) ce charisme» d'être «Θεοδίδακτος».

III. L'enseignement divin

1. *Le charisme de révélation*

«Il avait encore ce charisme: lorsqu'il était assis, seul à sa montagne, s'il avait une difficulté, cherchait quelque chose à part soi, il priait et recevait de la Providence la révélation. Le bienheureux était devenu, comme dit l'Écriture[31], *théodidacte*.

Plus tard il eut une controverse avec quelques visiteurs concernant le passage et le séjour des âmes après la mort; la nuit suivante, quelqu'un l'appela d'en-haut: 'Antoine lève-toi et regarde.' Il sortit car il savait à qui il convenait d'obéir; levant les yeux, il vit un être géant, affreux redoutable, debout et atteignant les nuées. Des êtres paraissant ailés montaient. Le géant étendait les mains, empêchait les uns; les autres, volant au-dessus, traversaient et étaient conduits en haut sans être inquiétés. Pour ces derniers, le géant grinçait les dents; il se réjouissait de voir tomber les autres.

Aussitôt Antoine perçut *une voix*: 'Comprends ce que tu vois.' L'esprit lui fut ouvert: il comprit que c'était le passage des âmes, que le géant debout était l'ennemi qui porte envie aux fidèles, règne sur ceux qui se sont soumis à lui et les empêche de passer, mais ne peut dominer d'en-haut ceux qui ne se sont pas laissés persuader par lui.

Averti par cette nouvelle vision, il luttait de plus en plus pour progresser chaque jour»[32].

Il s'agit d'un récit de genre apocalyptique: *vision, révélation, compréhension*. Seulement ici l'explication du sens de la vision n'est pas donnée

toine'», in: *Antonius Magnus eremita (356-1956), Studia Anselmiana* 38, Rome 1956, pp. 136-147.

[31] I Th 4,9: «Sur l'amour fraternel (φιλαδελφία), vous n'avez pas besoin qu'on vous écrive, car vous avez appris vous mêmes de Dieu (θεοδιδαχοί) à vous aimer les uns les autres»; Cf. C. Spicq, «*La charité fraternelle selon I Th 4,9*», in: *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert*, Paris 1966, pp. 510-511. Voir aussi *Jr* 31,33-34: «Ils ne s'instruiront plus entre compagnons, entre frères, répétant: 'Apprenez à connaître le Seigneur!', car ils me connaîtront tous petits et grands — oracle du Seigneur! —»; et *I Jn* 2,20.27: «Vous n'avez pas besoin qu'on vous enseigne; mais comme son Onction vous enseigne sur tout, — et elle est véridique et elle ne ment pas —, puisqu'elle vous a enseignés, vous demeurez en lui.»

[32] *Vie d'Antoine*, Ch. 66.

par un intermédiaire, ange ou personnage céleste, ni même par «la voix», mais directement par «l'ouverture de l'esprit» d'Antoine à l'intelligence de la vision.

Nous avions vu qu'au chapitre 49 Antoine entend *la voix d'en-haut* «sans se troubler, habitué à être ainsi souvent interpellé». Là encore, il y avait deux étapes: tant qu'Antoine vivait près du «vieillard», au début de son «*apprentissage de l'ascèse*»[33], et, tel une «abeille avisée», «*s'instruisait*», auprès des «zélés (ascètes)» qu'il allait voir, «de la vertu et ascèse propre à chacun»[34], il n'entendait pas cette «*voix d'en-haut*», mais dès qu'«Antoine gagna les sépulcres qui se trouvent loin du village» et «entra dans un de ces tombeaux, ferma sur lui la porte et y demeura seul»[35], le Seigneur «n'oublia pas le combat d'Antoine et lui porta secours». Et, comme Antoine interpellait la vision en lui disant: «Où étais-tu? Pourquoi n'as-tu pas paru dès le commencement pour faire cesser mes douleurs?» —, *une voix se fit entendre*: «J'étais là, Antoine, j'attendais pour te voir combattre»[36]. La «voix» se fait donc entendre après l'apprentissage de l'ascèse et le combat dans la solitude.

2. *L'initiation aux mystères*

Dès lors, Antoine est instruit directement par Dieu et cet enseignement divin apparaît comme «une initiation aux mystères». C'est ainsi qu'il apparaît après vingt ans de réclusion à ses disciples: «À la fin, plusieurs voulurent imiter son ascèse; ses amis vinrent, brisèrent et enfoncèrent sa porte. *Antoine sortit, comme initié aux mystères dans le secret du temple et comme inspiré d'un souffle divin*»[37].

Il semble que cette présentation d'Antoine comme «initié aux mystères» soit directement opposée à la conception du sage dans les *mystères d'Égypte* de Jamblique[38].

Le portrait d'Antoine par Athanase est celui d'un philosophe[39]: «son

[33] *Vie d'Antoine*, Ch. 3.

[34] *Vie d'Antoine*, Ch. 4.

[35] *Vie d'Antoine*, Ch. 8.

[36] *Vie d'Antoine*, Ch. 10.

[37] *Vie d'Antoine*, Ch. 14: «προῆλθεν ὁ Ἀντώνιος ὥσπερ ἔκ τινος ἀδύτου μεμυσταγωγημένος καὶ θεοφορούμενος». Les traductions latines d'Évagre: «quasi ex aliquo coelesti aditu *consecratus* apparuit» — et du chapitre de saint Pierre (P): «*educatus sacramentis et divinitate plenus*» sont très intéressantes.

Sur le portrait d'Antoine à la sortie du tombeau, voir la comparaison de Reizenstein entre Antoine et Pythagore dans la *Vie de Pythagore* par Porphyre, in: «*Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius. Ein philogischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums*», *SHAW, Phil.-hist. Kl.*, Heidelberg 1914, p. 14ss.

[38] JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte*, trad. et intr. par E. des PLACES, Paris 1966.

[39] C. Mohrmann remarque, dans son introduction à la *Vita di Antonio*, que la *Vie*

aspect était resté le même; il n'était ni engraissé par le manque d'exercice physique, ni décharné par les jeûnes et la lutte contre les démons, mais tel qu'on l'avait connu avant sa retraite. Spirituellement pur, il n'était ni resserré par le chagrin, ni dilaté par le plaisir; en lui, ni rire, ni tristesse, la multitude ne le troublait pas, tant de gens qui le saluaient ne lui donnaient pas de joie excessive: il était *toujours égal à lui-même, gouverné par la raison, naturel* (ἀλλ' ὅλος ἦν ἴσος, ὡς ὑπὸ τοῦ λόγου κυβερνώμενος[40], καὶ ἐν τῷ κατὰ φύσιν ἑστώς)»[41].

Les trois qualités qui le caractérisent sont: l'égalité d'âme, l'hégémonie de la raison et l'être «selon la nature», expression qui revient souvent dans la *Vie d'Antoine*[42] pour indiquer la perfection comme retour à l'état originel de l'homme.

Or c'est parce qu'Antoine a été «initié aux mystères» et est «gouverné par la raison» comme un «philosophe», qu'il va pouvoir discuter avec les grecs et proposer aux païens la sagesse du Christ. Il est en effet remarquable qu'Antoine soit montré, par Athanase, non seulement aux

d'Antoine marque le début de l'hagiographie chrétienne. Les seuls modèles de «Vies» sont les «vies de philosophes»: en particulier la «*Vie de Pythagore*», écrite à la fois par Porphyre et par Jamblique. Il y a différentes tentatives d'identifier des modèles de la *Vie d'Antoine*: la *Vie d'Agesilaus* de Xénophon, la *Vie de Pythagore*: selon Reitzenstein, le sage parfait devient le moine parfait, la *Vie d'Apollonius* de Tyane qui, selon Holl, est un modèle de saint et de thaumaturge. La *Vie de Plotin* par Porphyre serait aussi un exemple, selon List. Voir A. J. Festugière, *REG* (1937), pp. 470-494. La seule chose que l'on puisse dire, c'est qu'il existait une tradition littéraire «biographique», à l'époque tardive, avec des genres littéraires différenciés. Dans le cadre de cette tradition biographique, il existe des lieux communs, des «τοποί», qui se trouvent dans la littérature profane, comme dans les textes biographiques chrétiens.

Sur les «vies de philosophie», voir A. Priessing, «*Die literarische Form der spätantiken Philosophen-romane*», *Byz. Zeitschrift* 30 (1929), pp. 23-30 et R. Goulet, «Les vies de Philosophes dans l'Antiquité tardive et leur portée mystérique», in: *Les Actes apocryphes des Apôtres: Christianisme et monde païen*, Genève, 1981, pp. 161-208.

[40] Cf. J. Roldanus pense que la traduction de Lavaud est fausse: «ὑπὸ τοῦ Λόγου (avec l'article) κυβερνώμενος» signifie: «dirigé par le Logos» (*art. cit.*, p. 198, n. 16).

[41] *Vie d'Antoine*, Ch. 14.

[42] Cf. *Vie d'Antoine*, Ch. 20; G. Couilleau suggère d'interpréter l'opposition «nature-culture» ou «nature-loi» d'après la triple opposition: «nature (*physis*), enseignement (*mathesis*), exercice (*askésis*)», qui était devenue un lieu commun dans la Grèce classique. («*La liberté d'Antoine*», in: *Les Commandements du Seigneur*, *Studia Anselmiana* 70, Rome 1977, p. 28). Dans un autre article («*L''alliance' aux origines du monachisme égyptien*», *Collectanea cistercensia* 39 (1977), pp. 178-179), il montre la parenté des concepts de «nature» et d'«essence intellectuelle» (οὐσία νοερά) dans les *Lettres* d'Antoine: «Nous sommes hors de la nature de notre essence intellectuelle (οὐσία νοερά). Et c'est pourquoi, par tout ce qui est hors nature, nous avons acquis une nature ténébreuse... nous recherchons notre salaire qui est naturel à notre essence. Car tout homme qui cherche Dieu ou qui le sert, le cherche en vertu de la nature de son essence. Quant au péché dont nous sommes coupables, il est étranger et hors nature de notre essence» (G. Garitte, CSCO 148 (*texte*) et 149 (*trad.*), Louvain 1955, 5,12.13 et 49.51).

moines[43], comme modèle, mais également aux Hellènes «pour leur apprendre que Notre Seigneur est Dieu»[44] et que les démons qu'ils adorent ne sont pas des dieux.

3. *Les lettres et l'esprit*

Il y a deux courts dialogues, dans la *Vie d'Antoine*, entre Antoine et des philosophes grecs où Athanase veut montrer qu'«Antoine était extrêmement avisé» (*φρόνιμος*) et que, «sans avoir appris les lettres, il comprenait et pénétrait tout»[45].

«Un jour, deux philosophes hellènes vinrent le voir, croyant pouvoir l'embarrasser. Il était dans la montagne extérieure. Au visage, il sut à qui il avait affaire et dit par interprète[46] 'Pourquoi tant vous fatiguer, ô sages, à visiter un ignorant? (πρὸς μωρὸν ἄνθρωπον;)'»[47].

Antoine a une ignorance des lettres, mais non des hommes, et l'enseignement qu'il propose est une transformation de l'être: «Si vous m'estimez avisé, devenez ce que je suis, moi qui suis chrétien.» L'enseignement qu'Antoine propose est l'*imitatio Christi*.

Dans la seconde anecdote, Antoine pose à des «gens de même espèce», une question:

— «Répondez-moi, qu'est-ce qui est premier, l'esprit ou les lettres? Laquelle des deux choses est cause de l'autre: l'esprit, des lettres, ou les lettres, de l'esprit?

— C'est, répondirent-ils l'esprit qui est le premier et qui invente les lettres.

— Donc, reprit Antoine, à qui est sain d'esprit les lettres ne sont pas indispensables»[48].

L'opposition entre les «lettres» et «l'esprit» n'est pas seulement l'opposition entre l'enseignement des lettres (γράμματα) chez les Grecs et la méditation de l'Écriture (γραφή), chez les moines, ou l'opposition entre la culture du monde antique grec et latin qui se fondait sur des textes littéraires et le monde des moines où la parole vivante, non fixée par l'écrit, a une fonction d'abord sotériologique — c'est une «parole de salut» —, mais c'est aussi une opposition entre l'«extériorité» du

[43] Cf. *Vie d'Antoine*, Ch. 1: «Pour des moines, la vie d'Antoine suffit comme exemple»; et Ch. 93: «Lisez ces choses aux autres frères pour leur apprendre quelle doit être la vie des moines...».

[44] *Vie d'Antoine*, Ch. 93.

[45] *Vie d'Antoine*, Ch. 72: «γράμματα μὴ μαθών, ἀγχίνους ἦν καὶ συνετὸς ἄνθρωπος».

[46] Ce qui indique qu'Antoine ne parlait que le copte.

[47] *Vie d'Antoine*, Ch. 72.

[48] *Vie d'Antoine*, Ch. 73.

monde et «l'intériorité» du royaume: «les Grecs voyagent et passent la mer pour étudier les lettres, dit Antoine, nous n'avons pas besoin de voyager pour le royaume des cieux, ni de passer la mer pour la vertu ...» Nous devançant, le Seigneur a dit: «*le royaume des cieux est au-dedans de nous*»[49].

Le but recherché est la vertu et ce but est spirituel. Il y a donc une victoire sur l'espace, dans la vie monastique, comme il y a une victoire sur le temps dans le «*Quotidie morior*»: ce qui est visé c'est l'intériorité du royaume et la purification de l'esprit (νοῦς).

Antoine est un «*idiota*»[50], mais il a un «esprit sain (νοῦς ὑγιαίνει)»[51] et son grand jugement (σύνεσις)[52] fait l'admiration des Grecs. Son langage est «assaisonné d'un sel divin»[53], le sel de la sagesse. Et c'est précisément, parce que son esprit est «sain», qu'il «n'erre pas» dans de fausses théories sur la chute des âmes à partir du ciel, sur leur caractère inengendré et changeant, et, finalement sur la mutabilité du «Noῦς» lui-même, à l'image duquel les âmes ont été faites[54].

Le troisième discours[55], qui est une apologie de la religion chrétienne vis-à-vis des Grecs, oppose la sagesse grecque qui est la sagesse de ce monde et la «sagesse de la croix». Les Grecs apprennent les lettres (γράμματα), et leur connaissance de Dieu ne se fait pas sans «discours démonstratifs», les chrétiens le connaissent «par l'énergie de la foi» qui est «bien meilleure et plus ferme que leurs raisonnements sophistiques»[56]. Car «la foi naît de la disposition de l'âme, et la dialectique de l'art des auteurs»[57]. Il y a une double opposition entre la démonstration (ἀποδείξεις) et la foi, la disposition de l'âme (διάθεσις) et la

[49] *Vie d'Antoine*, Ch. 20.

[50] Cf. *V.A.* 73,945A; 85,964A. L'ἰδιωτεία est un des caractères de la vie apostolique: les Sanhédrites s'étonnent de la sagesse des apôtres «ἰδιῶται» (Ac. 4,13), comme les philosophes s'étonnent de celle d'Antoine (Cf. G. Oury, «*Idiota*», *Dict. Spir.* VII, 1242-1248). Elle est un signe de l'origine divine du témoignage apostolique: Justin, *Apol.* I, 60,11, PG 6,420 b; Origène, *Cels.* 8, 47; GCS II, 262,16.

[51] *Vie d'Antoine*, Ch. 73, (945A). Version lat. (P): «*mens sana et in proprietate constituta*».

[52] *Vie d'Antoine*, Ch. 73, «σύνεσις» est traduit en lat. «*tantam sapientiam*» ou «*tantum intellectum*» (P).

[53] *Vie d'Antoine*, Ch. 73.

[54] *Vie d'Antoine*, Ch. 74: discussion sur les rapports de l'âme et du «νοῦς» qui s'achève par cette remarque: «Quand vous avez de telles idées sur le νοῦς, considérez que vous blasphémez le Père du νοῦς». On peut se demander s'il n'y a pas un double sens du terme νοῦς, à la fois anthropologique et, comme dans les *Lettres* d'Antoine, christologique.

[55] *Vie d'Antoine*, Ch. 74-80.

[56] *Vie d'Antoine*, Ch. 77.

[57] *Vie d'Antoine*, Ch. 77.

dialectique. La disposition de l'âme d'où naît la foi est plus importante que la technique d'où vient la dialectique et la foi est plus «efficace» que leurs «logomachies sophistiques» car leur «éloquence n'empêche pas l'enseignement du Christ (ἡ τοῦ Χριστοῦ διδασκαλία)»: «Par le nom du Christ crucifié, nous mettons en fuite les démons que vous craignez comme des dieux. Où l'on fait le signe de croix[58], la magie faiblit et les maléfices n'agissent plus»[59]. L'apologie la plus forte du «langage de la croix»[60] est sa «puissance». C'est la puissance de la croix qui chasse les démons qui ont soumis les Grecs par les oracles (τὰ μαντεῖα) et les Égyptiens par les incantations (ἐπαοιδαί) et les prestiges des magiciens (τῶν μάγων αἱ φαντασίαι)[61].

Ainsi toutes les «diableries» de la *Vie d'Antoine* visent à détruire la «démonologie» des «*Mystères d'Égypte*» et l'enjeu du discernement des esprits et de la lutte solitaire du moine apparaît maintenant dans toute son ampleur: ce n'est pas seulement de son «esprit» ou des «tombeaux» de l'Égypte qu'Antoine a chassé les esprits impurs qui les souillaient, mais des «mystères» de l'Égypte qui les révéraient et de la sagesse ou des «lettres» des Hellènes, détruisant les sortilèges des uns et purifiant le langage même des autres par le seul «Nom du Christ crucifié».

Antoine le grand Θεοδίδακτος: cette appellation d'Antoine par Athanase s'oppose à celle de Θεῖος Ἀνήρ de la sagesse païenne. La sagesse d'Antoine est trinitaire: il est conduit par une «voix d'en haut», instruit par la «διδασκαλία τοῦ Χριστοῦ» et inspiré par le «χάρισμα τοῦ Πνεύματος» qui lui permet de discerner les esprits qui l'agitent et connaître la volonté de Dieu et les intentions des hommes.

Mais il y a une autre caractéristique d'Antoine. Entre le premier discours aux moines où il recommande la méditation des Écritures (τὰς γράφας; 868A) et le troisième discours aux Grecs où il reconnaît qu'il ne connaît pas les lettres (τὰ γράμματα; 944B), il y a ce bref discours à

[58] Sur la «puissance de la croix du Christ», voir VA 75 sur les «signes et prodiges qui montrent que le Christ n'est pas seulement homme, mais aussi Dieu», en particulier la guérison des malades (VA 80), le choix de la virginité et le mépris de la mort (VA 79). Cf. W. SCHNEEMELCHER, «*Das Kreuz Christi und die Dämonen. Bemerkungen zur Vita Antonii des Athanasius*», *Pietas, Festschrift für B. Kötting, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband* 8 (1980), 381-392.

[59] *Vie d'Antoine*, Ch. 78.

[60] I Co 1,18.

[61] *Vie d'Antoine*, Ch. 79. Sur le thème du démon qui a enseigné la mantique aux Grecs et qui, par là, les a réduits en servitude, on trouvera des passages parallèles du *Contra Gentes* et du *De Incarnatione Verbi*, dans H. DÖRRIES, «*Die Vita Antonii als Geschichtsquelle*», *Nachrich. der Akad. der Wiss. in Göttingen (Phil.-Hist. Kl.)* 1949, pp. 178-180. Repris dans: *Wort und Stunde* I, Göttingen 1966, pp. 218-221.

ses disciples (VA55) où il leur propose un excercice d'écriture[62] (τὸ γράμμα; 924C): noter tous les «mouvements de l'âme» pour atteindre la pureté du cœur et de l'esprit. Tel est l'enseignement d'Antoine à ceux qui veulent «disposer l'âme» à entendre la voix de Dieu et à se laisser mouvoir par l'Esprit.

[62] Ceci semble en contradiction avec le fait qu'Antoine «*ne voulut pas apprendre les lettres*» (VA 1,841), qu'on lui lit les lettres impériales (VA 81,956B) et l'insistance d'Athanase sur le fait qu'il comprenait et pénétrait tout «*sans avoir appris les lettres*» (VA 78,944B et VA 81,956B). Voir aussi l'apophtegme d'Antoine cité par Évagre dans le *Praktikos* (nº 92): «L'un des sages d'alors vint trouver le juste Antoine et lui dit: 'Comment peux-tu tenir, ô Père, privé que tu es de la consolation des livres?' Celui-ci répondit: 'Mon livre, ô philosophe, c'est la nature des êtres, et il est là quand je veux lire les paroles de Dieu» (SC 171, Paris, 1971, p. 695).

La thèse de Samuel Rubenson, *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, coll. *Bibliotheca historica-ecclesiastica Lundensis 24*, Lund, 1990, démontre qu'«on ne peut plus considérer saint Antoine comme un paysan totalement ignare de la culture de son pays et de son temps. Il y perçoit l'influence de la philosophie platonicienne, de la pensée d'Origène et de l'école alexandrine du IV[e] siècle et des similitudes avec un des textes de *Nag Hammadi*: les *Leçons de Silvanes*». Cf. Ugo Zanetti, «*Les Lettres de saint Antoine et la naissance du monachisme*», NRT 113 (1991), p. 91. Le prof. G. Garitte avait déjà montré que les passages disant que saint Antoine «*ne savait pas les lettres*» signifiaient tout simplement que le saint homme n'avait pas appris *les belles lettres*, c'est-à-dire *le grec*, mais qu'il savait certainement lire et écrire sa langue maternelle, *le copte*. Cf. G. Garitte, «*A propos des lettres de S. Antoine l'ermite*», *Le Muséon* 52 (1939) 11-31.

CHENOUTÉ ET LES DÉMONS*

Jan VAN DER VLIET
Rijksuniversiteit, Leiden

Les pages de l'œuvre de Chenouté sont parsemées de diables et de démons. Il y en a même, parmi ses écrits, qui traitent d'une façon plus systématique du démon: de sa nature, de ses activités et de son rôle dans la vie spirituelle. Ainsi, ces œuvres nombreuses mais mal éditées nous offrent de riches matériaux, négligés jusqu'à l'heure, pour l'étude de la démonologie du monachisme copte du 5e siècle[1].

Un bon point de départ sera peut-être la définition du vocable *daimonion*, que donne Chenouté lui-même. D'abord il cite deux étymologies du mot grec *daimôn*, courantes dans l'antiquité, pour ensuite les modifier d'après sa propre idée:

> «Les païens qui forgent des fables, parce qu'ils s'empressent d'embellir les mots méchants, l'expliquent ainsi: *daimônion*, c'est celui qui sait, ou celui qui distribue des portions à chacun. Quant à moi, je leur dirai en réplique: *daimônion*, c'est celui qui sait distribuer des portions aux impies, à savoir: l'incroyance, l'impureté, l'intempérance, la violence et toutes sortes d'œuvres mauvaises»[2].

Deux éléments de cette définition sont à retenir: le démon est une force active qui distribue, non pas en premier lieu des tentations ou des visions, mais des péchés, et ces péchés, il les distribue aux impies.

Plus explicite que cette définition succincte est le *Discours en présence de Iobinos* (*Ch* 62-84). Dans ce discours, Chenouté répond à une remarque du ⲕⲟⲙⲉⲥ Chossoroas, lequel, en compagnie d'un autre

* Les remarques présentées ici anticipent sur une étude plus ample des aspects littéraires et historiques de la démonologie copte. Je tiens à remercier Mme Françoise Torterat pour ses conseils en matière de langue française ainsi que l'Organisation Néerlandaise pour la Recherche Scientifique (NWO) pour la subvention de mes recherches.

[1] En raison des limites imposées par la présente publication, les références ont été réduites au minimum absolu. Pour les éditions de Chenouté, j'ai adopté les abréviations d'A. Shisha-Halevy, *Coptic Grammatical Categories*, Rome 1986, pp. 215-218. Je n'ai pu consulter des inédits. Bibliographie de Chenouté: P. J. Frandsen & E. Richter-Aerøe, dans *Studies Polotsky*, Beacon Hill 1981, pp. 147-176. De première valeur pour notre sujet est l'étude de K. H. Kuhn sur Besa, disciple et successeur de Chenouté, surtout *JTS* 6 n.s. (1955), p. 37 ss. La littérature sur la démonologie du monachisme ancien est abondante. On se référera en premier lieu à: A. & C. Guillaumont, dans *Dictionnaire de Spiritualité* III, col. 189-212.

[2] *A* I, 391-392 = *Z* 460; cf. W. Spiegelberg, *RdT* 28 (1906), pp. 208-209; E. C. E. Owen, *JTS* 32 (1931), pp. 133-134.

ⲕⲟⲙⲉⲥ, dénommé Iobinos, de soldats et de conseillers, séjourne au monastère[3]. Chenouté exhorte ses hôtes à respecter les commandements de Dieu, mais Chossoroas lui objecte: «le diable nous retient et nous gêne et ne nous permet pas de faire ces choses-là, parce qu'il a pouvoir sur nous par ce qui est le sien [c.-à-d. par ses machinations]» (62,51-63,1). Cette objection de Chossoroas doit avoir été caractéristique de la mentalité d'un assez grand nombre de ses contemporains, même chrétiens: l'homme peut être de bonne volonté, mais il est soumis au pouvoir des démons, qui régissent le genre humain[4].

La réponse de Chenouté est catégorique: le diable est incapable de faire pécher l'homme à moins que l'homme lui-même n'invite le diable et lui prête sa coopération (*Ch* 63,2-20). Chenouté fait suivre une précision: les vices ne sont pas inhérents à notre nature (ⲛⲁⲧⲉⲛⲫⲩⲥⲓⲥ); ils appartiennent, au contraire, au domaine des passions (ⲛⲁϩⲉⲛⲡⲁⲑⲟⲥ). S'ils nous tiennent captifs, c'est en vertu de notre propre choix (63,21-30). Car l'homme est libre. Dieu l'a mis sous son *autexousion*: il lui a donné son libre arbitre[5]. Selon son libre choix (ⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ), l'homme peut, soit suivre sa nature (ⲫⲩⲥⲓⲥ), soit pencher dans une direction qui s'oppose à sa nature et tomber dans la «contrenature» (ⲡⲁⲣⲁⲫⲩⲥⲓⲥ)[6]. L'inclination de l'homme se manifeste dans ses désirs (ⲟⲩⲱⲱ; ⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲓⲁ), qui peuvent être bons, conformes à sa nature, ou mauvais. Les mauvais désirs, ses passions, le rendent réceptif aux raisonnements, aux pensées (ⲙⲉⲉⲩⲉ; ⲗⲟⲅⲓⲥⲙⲟⲥ) du diable. Par ses *logismoi* le diable peut influencer l'homme dans ses mauvais désirs, l'entraîner vers le péché et enfin l'assujettir[7]. Mais c'est

[3] Cf. *Ch* 60,20 & 83,38 ss. Cf. H. S. Jaye, *A homily of Shenoute of Atripe on human will and the devil*, thèse inédite, Brandeis University, 1980; sur Chossoroas: P. du Bourguet, *BIFAO* 57 (1958), pp. 102 & 124.

[4] Cf. p.ex. *Corpus Herm.* 16,16: «... le gouvernement de notre vie terrestre est tout entier au pouvoir des démons, par l'intermédiaire de nos corps» — ici l'ascendant des démons est la conséquence de la condition humaine elle-même, c'est là ce que veut réfuter Chenouté.

[5] 70,2-4; cf. *L* IV, 24,8-10: l'*autexousion* est une grâce.

[6] 63,27 ss. Le παρὰ φύσιν des stoïciens (et de *Rom.* 1:26) est ici un nom, le plus souvent en pluriel (ainsi 63,37-38). Suivant l'exemple de St Antoine (cf. A. Louf, dans la trad. des *Lettres*, Abbaye de Bellefontaine 1976, pp. 16-17 & 26-27), Chenouté l'oppose à la ⲫⲩⲥⲓⲥ foncièrement bonne de l'homme (p.ex. *A* II, 8). Ainsi, la ⲡⲁⲣⲁⲫⲩⲥⲓⲥ caractérise, sur le plan de l'ontologie humaine, le péché. L'usage de ⲡⲣⲟϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ accuse que cette aliénation par l'homme de sa vraie nature est voulue. Pour la diffusion de ces idées et de cette terminologie à l'époque, v. N. Aujoulat, *Le néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès d'Alexandrie*, Leyde 1986, p. 317 ss.

[7] *Ch* 63,12-20; 72,49-52; 73,4 ss.; surtout 76,51-77,5 (= *Jac.* 1:14-15) et tout le passage suivant. Notions déjà traditionnelles. Chenouté souligne la priorité du désir de l'homme par rapport à la pensée ou le conseil du diable: *Ch* 63,12-20; 35,5-19.

essentiellement l'inclination de l'homme selon son libre arbitre, qui le fait soit enfant de Dieu, soit enfant du diable[8].

Comme on le voit, l'action du diable sur l'homme est indirecte et laisse tout à fait intact son libre arbitre. Tout au long du *Discours*, Chenouté insiste sur cette liberté de l'homme de choisir lui-même entre Dieu et le diable et sur l'inévitabilité de la coopération de l'homme pour que le diable puisse se servir de lui. La part active du diable consiste d'abord dans la mauvaise inspiration, dans la tentation par les *logismoi*.

Ces raisonnements du diable constituent le vrai danger pour le chrétien. En même temps ils ont une valeur positive: ils l'invitent au combat intérieur. Ils ont leur propre rôle dans l'histoire du salut, rôle que Chenouté se plaît à illustrer par une image militaire inspirée par St Athanase: celle de la lutte du Christ-roi contre son ennemi, le rebelle[9]. Une version très ample de ce thème figure dans un sermon, appelé *De certamine contra diabolum*[10], qui traite tout du long de la lutte contre le diable. Le Christ, à sa venue, a anéanti le pouvoir des démons. Il a neutralisé le diable de sorte qu'il est devenu impuissant à faire quelque mal que ce soit. Seul lui reste le va-et-vient de ses souffles. Le Christ lui a laissé ce dernier reste de vie afin de permettre à ses serviteurs fidèles, les vrais chrétiens, d'avoir part à l'honneur de la victoire. Or, ces derniers souffles du diable sont ses pensées et ses raisonnements (ⲙⲉⲉⲩⲉ; ⲗⲟⲅⲓⲥⲙⲟⲥ)[11]. En combattant ces pensées du diable, le fidèle a la chance de partager la gloire du Christ et de devenir roi avec lui.

Mais ce combat n'est pas sans difficultés. Satan opère en secret, dans les ténèbres. En outre, il a la faculté de se révéler en toutes sortes de phantasmes et de duperies[12]. C'est ainsi qu'il peut tromper les païens. Toutefois, l'homme spirituel (ⲙ̄ⲡⲛⲉⲩⲙⲁⲧⲓⲕⲟⲥ) reconnaît le diable sans trop de peine, parce qu'il est devenu digne de l'amitié de l'Esprit Saint et des anges, et se laisse guider par eux (*Ch* 14,10-48). Les saints ne sont pas dupes des phantasmes du diable parce qu'ils portent le

[8] Ce n'est qu'un petit penchant: ⲟⲩⲣⲓⲕⲉ ⲱⲏⲙ, *Ch* 68,43-49. La même association: προαίρεσις/ἐπιθυμία/νεύειν, ⲣⲓⲕⲉ (dans deux sens opposés) se retrouve chez St Athanase, p.ex. *Contra Gentes* § 4; *Lettre festale* n° 1 (copte: éd. LEFORT, *CSCO* 150, pp. 4, 28 ss.).

[9] Ex. classique: *De incarnatione*, § 55.

[10] *Ch* 9-19; rééd. K. KOSCHORKE et al., *OrChr* 59 (1975), pp. 60-77.

[11] *Ch* 18,9-fin, cf. 27,46-57. Ses pensées et raisonnements constituent «la dernière ⲉⲛⲉⲣⲅⲉⲓⲁ de son pouvoir» (19,23-25). Sur l'ⲉⲛⲉⲣⲅⲉⲓⲁ/ⲉⲛⲉⲣⲅⲉⲓⲛ du diable, cf. A. SHISHA-HALEVY, *Or* 44 (1975), p. 479.

[12] *Ch* 13,8 ss., avec réf. classique à 2 *Cor.* 11:14 (*Ch* 14,52-55).

Christ dans leur cœur[13]. Leur vraie armure dans la lutte, c'est la prière sincère (*Ch* 15,44 ss.).

Jusqu'à présent nous n'avons vu la démonologie de Chenouté que sous ses aspects théologiques et psychologiques: la liberté de l'homme face au diable, sa faculté du libre choix, le combat contre les pensées du diable et sa justification historique dans la victoire du Christ.

La démonologie chenoutéenne devient plus pratique et plus vécue dans le cadre de la vie monastique où Chenouté a déployé ses plus grands efforts. La communauté monastique devait, par sa nature même, être une communauté d'anges (*BMCat* n° 198, f. 1), la préfiguration de la communauté sainte dans le ciel (cf. *L* III, 198,17-18), de la Jérusalem céleste (*A* I, 92). L'armée de Dieu, elle, devait combattre le diable dans la prière et dans le jeûne (p.ex. *L* III, 199,23-200,3). La communauté — et c'est une des images préférées de Chenouté — est comme une ville fortifiée par le mur des règles fixées pour la vie cénobitique par lui et ses prédécesseurs[14]. Tolérer quelque péché que ce soit à l'intérieur de cette ville fortifiée — et surtout tolérer la désobéissance à la règle protectrice — c'est pour Chenouté admettre le diable lui-même et lui permettre de détruire les fruits spirituels de la vie cénobitique (p.ex. *L* III, 195,24 ss.). C'est la lutte acharnée de Chenouté contre cette «entrée de Satan», qui provoque la véhémence que l'on a voulu imputer à sa «volonté de puissance», à son formalisme outré ou à un caractère fanatique et morbide. Toutefois, cette véhémence a surtout ses racines dans la certitude qu'entretenait Chenouté: en défendant la pureté, l'unité et la discipline dans ses monastères, il défendait le salut des membres de la communauté contre les assauts du diable lui-même.

Que cette lutte contre le diable et ses démons dépasse les limites de la métaphore, c'est ce que nous montre le texte capital intitulé par Leipoldt *Magistratus quidam e monasterio pellitur* (*L* III, 37-41).

Ce texte, ou fragment de texte, décrit une expérience de Chenouté pendant l'une des crises qu'a connues le Monastère Blanc sous son

[13] *Ch* 14,48-15,14 & 28-35. Être habité et rempli par le Saint Esprit ou par (l'Esprit de) Jésus est mis en opposition à être vide (v. infra) et à être habité par les démons, p.ex. *A* II, 329-332.

[14] Cf. les réf. chez SHISHA-HALEVY, *Enchoria* 6 (1976), p. 43 (ad *ibid.* 5, p. 72, 51 ss.). L'image du mur compte parmi les clichés de la littérature monastique, p.ex.: la foi un mur contre les démons: *Vita Antonii*, § 9. Les murs du monastère protégeant contre les démons: S. MORENZ, *ThLZ* 74 (1949), c. 423-429, et la discussion par J. E. GOEHRING, *The Letter of Ammon*, Berlin 1986, p. 270. Sur ces murs: H. TORP, *Mél. d'archéologie et d'histoire* 76 (1964), pp. 173-200. Sur l'autorité de la tradition chez Chenouté, cf. D. W. YOUNG, dans *Or* 38 (1969), pp. 505 ss., surtout 511-513 et 518.

régime. La nature de cette crise est difficile à préciser. Peut-être s'agissait-il de quelque conflit sur la discipline, ou même quelque révolte organisée[15]. Quoi qu'il en soit, Chenouté vient de passer une nuit de débats et d'instructions dans un effort, semble-t-il, pour conjurer la crise[16]. Ses adversaires ont été ligotés et emprisonnés et l'assemblée a apparemment déjà décidé de les chasser du monastère, ultime mesure contre les pécheurs incorrigibles[17]. Au point du jour — le texte précise que c'est le neuvième de Tybi — Chenouté quitte l'assemblée. Encore déchiré par le doute et rempli de chagrin, il demande à Dieu que faire? laisser ces pécheurs dans la communauté ou les chasser?

À ce moment Chenouté voit qu'un homme qui ressemble à un magistrat (ⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ) envoyé par un supérieur, a pénétré dans les locaux du monastère, suivi d'un subalterne. L'homme attaque Chenouté, apparemment en vue de défendre les contestataires emprisonnés par l'archimandrite. Les deux hommes se battent longuement. Pendant le combat Chenouté interroge l'homme: est-il un esprit ou un ange, envoyé de Dieu? Sont-ce ses adversaires qui ont péché contre Dieu ou bien ceux qui ont décidé de les chasser de la communauté? Mais l'homme ne souffle mot et Chenouté l'emporte sur son aggresseur. C'est précisément cette victoire, qui lui fournit la preuve décisive que l'homme et son subalterne sont des démons. Il est évident, selon lui, qu'un esprit ou un ange de Dieu serait toujours plus fort que lui. En même temps, l'attaque de ces démons lui prouve que l'opposition qu'il avait à combattre, était inspirée par Satan et que la décision de chasser les pécheurs, qui jusqu'à ce moment lui avait causée de graves doutes, était entièrement justifiée.

Dans la suite de son récit, il poursuit simultanément deux lignes de raisonnement: d'une part, il souligne la nécessité de conserver la pureté et la piété de la communauté à tout prix, afin que la communauté entière ne soit pas corrompue; d'autre part, il accuse les dangers d'une crédulité naïve face aux apparitions: mieux vaut se battre avec un bon esprit et ainsi montrer sa vigilance que de se soumettre à un esprit ennemi[18]. C'est ici, à peu près, que le texte s'arrête.

Ces pages appellent quelques remarques. Tout d'abord, il y a la constatation capitale à faire, que la dissension au sein de la commu-

[15] Une telle révolte: *L* III, 201, 16 ss.; cf. LEIPOLDT, *Schenute von Atripe*, pp. 149 ss.; KUHN, *JTS* 5 n.s. (1954), p. 183.

[16] De telles nuits de crise: *L* III, 142, 23 ss.; 185, 19 ss.; *A* II, 298 ss.

[17] Pour le sérieux de cette mesure, v. p.ex. *A* I, 97.

[18] *L* III, 40, 5 ss.; l'attitude de Chenouté face aux apparitions est des plus sobres: un ange ne nous peut dire plus que Dieu (*A* II, 16; v. infra).

nauté peut se manifester dans la présence palpable d'un réprésentant du diable. Bien sûr, l'image de l'entrée du diable est assez souvent reprise chez Chenouté (v. n. 14 ci-dessus). Le diable, dans ces cas-là, signifie: le péché. De même, il peut s'écrier: «il y a des diables parmi vous!» — c.-à-d., il y en a parmi les moines qui, loin d'être semblables aux anges, se sont adonnés au péché (p.ex. *Mun.* 103,15 ss.; *BMCat* nº 194, f. 2). Ici, dans notre texte, ce même diable s'est personnifié et apparaît sous la forme d'un magistrat qui vient défendre, par la force physique, les moines contestataires et figure ainsi la dissension incarnée en démon.

Ce démon — et c'est la deuxième remarque à faire — a pris la forme d'un magistrat (ⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ). Ce qui importe ici, ce n'est pas de savoir si ce démon a pu être en réalité quelque magistrat qui en voulait à Chenouté. Beaucoup plus important est de constater que pour Chenouté le démon de la dissension a pu prendre la forme, non pas d'un être quelconque, mais celle d'un magistrat dans l'exercice de ses fonctions. Pourquoi celle d'un magistrat? Afin de répondre à cette question, il serait nécessaire d'avoir des idées plus exactes sur les rapports multiples entre Chenouté et la réalité sociale qui l'entourait[19]. Il appert de la seule lecture de ses œuvres, que ces rapports ont été aussi variés que compliqués. Non seulement Chenouté était une figure controversée, comme il est bien connu, mais encore il n'est guère douteux que la juridiction des autorités civiles sur les affaires, même domestiques, du monastère ait été bien établie[20]. Ainsi le démon-magistrat a pu personifier tant la dissension intérieure que la pression réelle ou virtuelle de l'extérieur qui menaçaient l'harmonie idéale de la communauté.

La postérité n'a pas oublié la lutte formidable de Chenouté contre ce démon. Les versions bohaïrique et arabe de sa biographie en conservent le souvenir sous une forme, pour ainsi dire, mythologique: le démon-magistrat et son subalterne sont devenus «le diable accompagné d'une foule de démons». Après la défaite du diable, les démons se sont dissipés comme de la fumée[21]. La même lutte était encore commémorée dans la liturgie du neuvième Tybi, «le jour où notre père a saisi le diable». Cette date est mentionnée dans une annotation en marge du ms. du Caire CG 8006, suivant une version de la *Diatribe contre le démon*[22]. L'association, dans ce manuscrit, de la Diatribe avec

[19] Sujet fort négligé; LEIPOLDT, *op. cit.*, pp. 159 ss. serait à refaire.

[20] Cf. les indications chez J. GASCOU, *BIFAO* 76 (1976), pp. 157-184, surtout p. 175, n. 1.

[21] Besa, *Vita Sinuthii*, § 73 (éd. LEIPOLDT, *CSCO* 41, pp. 36-37); arabe: éd. AMÉLINEAU, *MMAF* IV/1, p. 378.

[22] *L* III, 79, 2-3; cf. W. E. CRUM, *Coptic monuments (CGC)*, p. 3.

la date du neuvième Tybi et, par conséquent, avec la lutte de Chenouté contre le démon-magistrat n'est pas tout à fait certaine[23], mais elle est d'autant plus probable que la Diatribe s'occupe d'une manière explicite des transformations du diable, parmi lesquelles la transformation en magistrat (ϵϧογϲια). En effet, il n'est pas improbable que cette Diatribe ne soit qu'une longue réflexion sur l'expérience du neuvième Tybi.

La *Diatribe contre le démon*, plutôt un discours didactique qu'une vraie diatribe, compte parmi les œuvres les plus spectaculaires de Chenouté[24]. Elle s'adresse, à la deuxième personne, au diable lui-même. Il ne me sera possible ici d'en relever que deux thèmes qui, à mon avis, y occupent une place centrale. C'est tout d'abord celui du rapport entre la vraie nature du diable et les formes diverses qu'il peut revêtir; et ensuite celui de l'attitude que l'homme doit adopter face à ces apparitions.

Malgré les formes multiples qu'il peut prendre, le diable n'est pas à identifier à celles-ci. Il est une entité entièrement contenue en soi et qui ne participe de rien d'autre[25]. Ni le diable, ni aucun des démons n'ont de quelque manière qu'il soit un corps. Toutes les formes extérieures (ϲχημα) que revêt le diable ne sont que des illusions (ϕανταϲια) qui n'ont rien à voir avec son essence[26]. Il prend l'apparence (ειηε, ϩⲣ̄ⲃ) des choses, sans leur appartenir. Il peut revêtir l'aspect de l'air, de la lumière ou des êtres humains: roi, militaire, magistrat (ϵϧογϲια), tandis qu'il n'a rien de commun avec eux. Tout au contraire, ce qui lui est propre n'est que négatif: il est la figure, le *typos*, de l'enfer, de toute contrefaçon et de ce qui sera anéanti dans la consommation des siècles (*Ch* 22,20-23,49).

Voué lui-même à la destruction, le diable désire la destruction de l'homme. À cette fin, il veut l'engager dans une union contre la nature de l'homme[27]. Il n'a, en effet, pas d'autre pouvoir hormis la destruction

[23] Cf. *L* III, 6, n° 23; Crum, *loc. cit.*, joint l'annotation à l'épître qui suit; l'autre possibilité me semble plus naturelle. Sur ce genre d'annotations: H. Quecke, dans *Probleme d. koptischen Literatur*, Halle 1968, pp. 161-163.

[24] Texte intégral: *Ch* 19-38; rééd. P. du Bourguet, *BSAC* 16 (1961-1962), pp. 17-72, avec des commentaires précieux.

[25] *Ch* 22,3-7: ϵτϭⲁⲙⲁⲟⲩⲧ̄ ⲧⲏⲣⲟ̄ ϵϫⲛ̄ ⲛϵϥϵⲣⲏⲩ ⲏ ϵⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲛϵϥϵⲣⲏⲩ; je suis l'interprétation de Crum, *CD*, 811b.

[26] *Ch* 21,18-22,19; sur le mot ϕανταϲια en copte, v. P. E. Kahle, *Bala'izah* I, p. 465, n. 1; cf. J. Drescher, *Muséon* 83 (1970), p. 152.

[27] *Ch* 27,57-28,24; cf. *Ch* 21,18-27. Cette union peut prendre l'aspect d'une union sexuelle, de la prostitution de l'âme, p.ex. *L* IV, 47, 21 ss. (thème confondu souvent avec celui de l'habitation de l'âme par le diable, p.ex. *A* II, 63-66; cf. n. 13 ci-dessus et 1 *Cor.* 6:12-20); d'une «eucharistie diabolique» (p.ex. *L* III, 146, 2 ss.; de même chez St

(*Ch* 37,31-34). Les formes que prend le diable dans les écritures saintes, et que Chenouté lui-même sait manier avec tant d'ingéniosité, ne sont que des images qui expriment d'une façon insuffisante ses capacités immenses pour la destruction (*Ch* 26,33 ss.; 28,25 ss.).

Comme on le voit, bien que le style imagée de Chenouté et son goût du pittoresque puissent suggérer le contraire, sa démonologie est plutôt puriste. La même réserve se retrouve dans les passages qui concernent l'attitude de l'homme face aux révélations du diable. L'efficacité de ses apparitions et de ses métamorphoses illusoires, comme celle de toutes ses tentations, ne dépend que de la force spirituelle de l'homme qui en est l'objet. Le diable ne peut avoir du succès que chez ceux qui, spirituellement, dorment, pas chez ceux qui veillent. Ceux-ci reconnaîtront le diable même dans le rêve (*Ch* 23,50-24,53, cf. 20,42 ss.).

De même, Chenouté est loin d'encourager ceux qui cherchent les visions: il est illusoire, dit-il, de mettre son espoir dans la tentation des esprits, soit ceux de la vérité, soit ceux de l'erreur. Il faut, au contraire, que Dieu nous parle intérieurement, que Jésus habite l'homme (*Ch* 24,53-25,19). Ceux qui sont spirituellement vides seront déçus par les formes (ⲥⲙⲟⲧ) du diable (*Ch* 25,19-34). Les illusions démoniaques n'entrent que chez ceux qui «dorment» et chez ceux qui sont «vides» — des termes traditionnels désignant la déficience spirituelle[28].

Essayons maintenant d'esquisser quelques conclusions. De ce qui précède, il est évident que la démonologie de Chenouté s'inscrit dans la tradition du monachisme égyptien. Cette adhésion à la tradition n'est guère surprenante. St Antoine et St Pacôme figurent parmi les auteurs qu'il cite et dont il s'inspire. Cependant, il y a dans sa démonologie des accents qui lui sont propres.

Il s'efforce de montrer que le diable et les démons n'ont pas de pouvoir sur l'homme indépendamment de la volonté de celui-ci et que ce pouvoir est surtout d'ordre psychologique. En effet, la notion de l'impuissance du diable est au cœur de sa démonologie[29].

Athanase, *Lettre festale* n° 1, copte: éd. Lefort, *CSCO* 150, 5, 4 ss; cf. 1 *Cor.* 10:21; F.J. Dölger, *Antike u. Christentum* 4, 1934, pp. 266-270) ou d'une participation au *corpus diaboli* (p.ex. *Ch* 77,25-31; 30, 53 ss.; sur cette notion qui se trouve, après Origène, aussi chez St Cyrille: J. Daniélou, dans *Dict. de Spiritualité* III (1957), col. 189; S. Tromp, *Corpus Christi* I, Rome 1946, pp. 160-166).

[28] Cf. mes remarques sur *NHC* I, 2: 3-4 dans *VigChr* 44 (1990), p. 26.

[29] Impuissance qui, établie de façon définitive par la croix du Christ, remonte, essentiellement, à la malédiction de *Gen.* 3:14 (*A* II, 253). Même sous l'AT le libre arbitre était propre à l'homme (*Ch* 74,43 ss.).

Il ne s'enthousiasme pas pour les visions et les apparitions, mais plutôt met en garde son auditoire contre leurs dangers. Il va assez loin, dans la *Diatribe contre le démon*, en accusant le caractère métaphorique et symbolique des images traditionnellement associées à la manifestation du diable. Il ne se plaît pas à peindre des bizarreries telles qu'elles troublent les ascètes du désert, et ne vise pas à une science détaillée des modalités du monde démoniaque.

Cette sobriété réaliste et cet accent sur la liberté de l'homme face aux démons pourraient s'expliquer à partir d'une réaction contre les spéculations d'un Évagre ou contre un milieu encore mi-païen où les superstitions abondaient. Toutefois, je crois qu'ils répondent d'une façon plus directe aux besoins de la direction spirituelle dans les communautés cénobitiques de l'époque. Les sources laissent soupçonner une tendance funeste à accorder une place excessive à l'influence des démons au point de nuire au sentiment de responsabilité individuelle[30] et aux exigences de la vie ordonnée au sein de la communauté[31].

Cette conclusion serait conforme aux caractéristiques générales de la démonologie chenoutéenne. S'il aime à mettre en lumière la réalité menaçante de l'adversaire, ce n'est qu'afin de lui accorder une valeur tout d'abord pédagogique. Sa démonologie est essentiellement subordonnée à la nécessité d'exhorter ses communautés à combattre le péché — un combat qui, après tout, est l'une des raisons d'être de la vie monastique.

Si pour lui les démons ont été des adversaires redoutables, c'est surtout dans sa lutte pour la défense de la pureté et de l'intégrité de ses communautés. C'est ce qu'a bien compris le rédacteur de la *Vita* bohaïrique. Après la mort de Chenouté, dit-il, on écoutait les chœurs célestes chanter ses louanges en lui accordant la gloire de n'avoir «pas permis au diable de se manifester dans aucun de ses monastères»[32].

[30] Un bon exemple: *Epistula Ammonis*, § 24 (éd. J. E. Goehring, pp. 146-147); cf. Horsièse, *Cat.* (éd. Lefort, *CSCO* 159, 69, 6-9). On notera que le *Discours en présence de Iobinos*, qui s'occupe de ce thème, s'adresse, dans sa forme présente, expressément à la communauté (*Ch* 83,38 ss.).

[31] Ainsi, on s'accusait l'un l'autre d'être possédé par les démons (*L* III, 156, 11 ss.). A d'autres les visions servaient de prétexte pour se révolter contre la discipline monastique (*A* I, 461-467).

[32] Éd. Leipoldt, *CSCO* 41, 75, 26-27: § 188; saïdique: «le diable n'a pu te vaincre» (éd. Shore, *JEA* 65 (1979), p. 139b, 20-21).

SECTION IV

LINGUISTIQUE COPTE

COPTIC LINGUISTICS, 1984-1988

Wolf-Peter FUNK
Université Laval, Québec

The past four years were, without any doubt, fruitful years in Coptic linguistic research. If we look upon this period in terms of the topics that were repeatedly made the subject of publications, we may say that, for Coptic grammatical research, these were the years of the Nominal Sentence (with one book and three articles, plus some chapters in other publications, devoted to this topic). We may also say, for instance, that the year 1985 was the year of the Possessive Pronoun (with three relevant articles in a single fascicle of *Enchoria*: Depuydt 1985d; Polotsky 1985b; Shisha-Halevy 1985), and it was the year of the first steps towards the synchronic study of lexical semantics in Coptic (Depuydt 1985a; 1985b; Funk 1984b: 158-168). But this is not the whole story, since we had several book publications, and very important ones at that. There was not another etymological dictionary, and there was no new textbook of Coptic grammar (at least not one for beginners), but there were three substantial books *on* Coptic grammar: A. Shisha-Halevy's *Coptic Grammatical Categories: Structural Studies in the Syntax of Shenoutean Sahidic* (1986), P.V. Ernštedt's posthumously published *Issledovaniya po grammatike koptskogo yazyka* (1986), and H.J. Polotsky's *Grundlagen des koptischen Satzbaus* [Erste Hälfte] (1987). It is due mainly to the appearance of these books that I shall be somewhat negligent of issues of dialectology and other interesting topics in this report (I will say a few words about dialectology at the end of this paper) and concentrate on the grammatical analysis of Coptic.

First, some words about the different nature of these books. All three have in common that they discuss selected chapters (or topics) of Coptic grammar; yet none of them belongs to an established genre of book in this discipline. The closest to an ordinary textbook of grammar is perhaps Ernštedt's, where some chapters (especially the first few: on spelling, phonology, and morphology) are clearly an exposé for the teaching of Coptic to beginners, while some other chapters give the impression of being extensive collections of data and exploratory discussions of syntactic issues of great interest which, however, very probably were never intended for publication in this form by Ernštedt

himself. Although we are grateful to have it, as a posthumous bequest of the great Russian scholar, the book as a whole is but a torso, with many editorial distortions and also a relatively high number of misprints (not only in quotations of Coptic).

Polotsky's book, by contrast, is a well-planned work, of a beautiful architecture and sophisticated in the composition of its chapters. If a large part of this century, in Coptic philology, has already been more or less guided by Polotsky's illuminating analyses of Coptic grammatical structure, we now have the pleasure of watching the completion of his work, his *summa grammaticae*, and those who have been looking forward to this event for a long time, including myself, are certainly not disappointed. This is a book of great grammatical and philological learning, and it provides clear answers to a number of difficult questions in Coptic morphological and syntactic structure, even though some of these answers are wrapped up in a very peculiar late-Polotskyan conceptual framework and terminology, and the author's way of thinking and his presentation are, more than in earlier publications, characterized by rigorous insistence rather than flexibility.

The third of these books, Shisha-Halevy's *Coptic Grammatical Categories*, which actually appeared earlier than the other two, shares with Ernštedt's book the principal orientation on Shenoutean sources, and with Polotsky's the same Coptological school (in fact the Polotskyan school), but it is a book of a rather different nature: a strictly corpus-based investigation of Shenoutean Sahidic, problem-oriented, and using an advanced methodological and descriptive apparatus of structural linguistics. In style it is sometimes rather technical; thus probably it makes no easy reading for those who are not trained in linguistic theory and method. The advantage of this approach — and of this style — is that it provides an extremely high density of detailed information — not in the sense of direct teaching, but in the sense of a descriptive presentation of structural detail, a highly sensitive mapping of the structure of Shenoute's language. The unique importance of this book can be seen in the coincidence of several features: (1) it is, to my knowledge, the first comprehensive syntactic analysis of any significant corpus of Coptic (this corpus-orientation is of crucial impact since it implies taking account even of those phenomena for which no satisfactory explanation can be offered for the time being — thus the book is a real exploration, and open to the future); (2) the corpus chosen here happens to be one of the most significant (perhaps *the* most significant) and promising corpora of all Coptic literature, given the fact that it is the largest corpus of original Coptic texts (thus, by the way, the book

also responds to a desideratum particularly emphasized repeatedly by Ernštedt and his school); and (3) the author happens to be one of the most sensitive of living analysts of Egyptian and Coptic, and a professional linguist.

I am not going to continue this review of books — my intention is rather to review problems. But even with regard to the particular items which were the subjects of analysis and description in these four years, I shall have to be selective — to discuss what I think is the major outcome of this period of research.

Let me begin with two items of great interest in two of the books mentioned. The two authors, and perhaps several other colleagues, will probably not agree with me if I confess that, to me, the most fascinating chapter in Shisha-Halevy's book is that on the Conjunctive, and in Polotsky's book, that on the Causative Infinitive. (Both happen to be the last chapters in these books, although in Polotsky's case this is only the first half-volume.) However, I hope there will be agreement at least regarding the fact that, of all the issues dealt with in these books, these two were among the ones most neglected in previous scholarship. These chapters, therefore, are explorations of virtually unknown territory (or, more precisely, "unmapped" territory, since everybody seems to know it), and add a lot to our stores of retrievable knowledge and understanding of Coptic structure. Shisha-Halevy's chapter painstakingly catalogues what he calls "the varying *categorization contour* of the individual patterns" (1986: 189) of the Conjunctive in Shenoutean Coptic, and gives some valuable first clues of possible distinctions in the pattern behaviour of this most mysterious of Coptic verb forms. Preliminary as it is in its conclusions, this chapter may (and, hopefully, will) be used as a standard for descriptions of other corpora. The Causative Infinitive, in Polotsky's chapter, is explained and described with masterly circumspection in comparison with the causative verbs on the one hand and with what he calls the "causative conjugations" on the other, in a synchronic study with diachronic illumination, but not diachronically biased, and presenting many details of usage. In the absence of a comparable description, or even outline, of these categories in any textbook of Coptic grammar, these two chapters will certainly be used with profit as basic sources of grammatical information for many years to come.

A more popular item has been the most frequent focus of publications in the past four years, that is, the Nominal Sentence. It had been recognized by some of us for a long time that the categories and features traditionally used to describe and classify Nominal Sentences

in Coptic (e.g., Till's "zweigliedriger" and "dreigliedriger Nominalsatz," but the same applies also to more detailed studies in this field) were insufficient and partly misleading, and that there was much more of distinctive grammatical patterning in this sentence type than those traditional notions would suggest. Callender's study (1984), unfortunately, must be included among the "traditional" accounts since it is not based on, and hence does not provide, new structural insight, even though the author employed fashionable (generative) elements of linguistic description. The first chapter of Polotsky's book is entitled "Grundzüge des koptischen Nominalsatzes," and this is indeed the first comprehensive account, furnished with insightful explanations and carefully selected examples, of the basic structural types of Nominal Sentences in Coptic. Operating with a sound, if somewhat simplistic, inventory of functional concepts (of so-called "Functional Sentence Perspective"), Polotsky is able to demonstrate that the crucial distinction is not to be made between what are "numerically" binary or ternary Nominal Sentences, but rather between binary and those apparently "ternary" structures which are just extensions of the binary nucleus, on the one hand, and the "real" ternary structure on the other hand, that is, the one with a reverse order of subject and predicate (more precisely, of "theme" and "rheme," in Polotsky's terms, of "A" and "Z"), with *pe* as copula rather than pronoun, and thus with a ternary nucleus.

This presentation of the Nominal Sentence, complete with a wealth of detailed information on prosody, morphology, and syntactic accessories, is not only a beautiful piece of descriptive architectonics, it also means a veritable improvement in the grammatical understanding of Coptic; yet it is unsatisfactory in several respects. Some of its deficiencies become immediately clear if one refers to some of the issues highlighted in Shisha-Halevy's recent articles (1984b; 1987) on Nominal Sentence patterns. Let me briefly mention a few items which deserve further attention before we can say that we really understand the system and mechanics of Nominal Sentence patterns in Coptic:

(1) The relationship between the two basic types of binary sentences (the "interlocutive" type *ang-ou-rôme* and the "delocutive" type *ou-rôme pe*) is not as smooth and straightforward as it appears in Polotsky's system (the sets of elements *ang-* etc. and *pe* etc. are not members of one and the same paradigm); thus one may well argue (as has been argued in Shisha-Halevy 1987) that, at least from an analytical point of view, the main borderline is to be drawn between the interlocutive and delocutive types rather than the binary and ternary types. Such a division may considerably enhance the comprehension of

each sentence type (the *ang*-type and the *pe*-type) in their syntactic capacities and restrictions.

(2) The selection, in a given sentence, of variable *pe* forms (*pe, te, ne*) or of invariable *pe*, and their exact distribution in terms of patterns and dialects, still needs a great deal of attention. A high degree of descriptive precision is necessary in this field, with regard to anaphoric and cataphoric functions of *pe*, determination patterns, co-text patterns and textual function, the peculiarities of the so-called "meteorological" type (e.g., *t-ouše̅ te*), and other structural details; also, the basic difference, among the *pe* sentence types, between patterns predicating personal pronouns and those with other predicates should be recognized.

(3) The identification of Polotsky's third type of a ternary Nominal Sentence, the "truly ternary" one (type "b5" in Shisha-Halevy 1987; the "emphatic" Nominal Sentence in Depuydt 1987) is far from being clear; the criteria for its identification as a syntactic "type," as well as for the identification of specimens of this type in actual text, are still rather vague (in Polotsky's view, these are exclusively communicative-semantic functions). The peculiarities ascribed to this type by Polotsky (1987: 39f.) have no analytical value, since they are in evidence only after presupposing and recognizing the type. The interpretation, given in Depuydt (1987), in terms of an "emphatic" prosodical pattern, may be a good idea, but the author does not provide any kind of evidence for it, and thus makes no real point. In my opinion, it is important to see that in Coptic syntax, with its rigorous nuclear word order, the existence (or assumed existence) of a nuclear sentence type which is almost homonymous with another type but has the opposite linear order, is something absolutely unusual. Therefore it does not make much grammatical sense just to postulate such an extraordinary phenomenon on semantic grounds, without looking at least for *some* sort of structural distinctness, which could eventually resolve the homonymic relationship. The first to take this challenge seriously was Shisha-Halevy (1987: 165f.), who made an attempt to point out some possible distinctive features (even though these are still rather vague). This issue will probably remain a real problem for Coptic grammatical research for quite some time. Personally, I have the impression that the absolute equation between syntactic functions and communicative functions, as maintained by the Jerusalem school as a whole, is not always helpful in the recognition of patterns and types of Coptic Nominal Sentences.

To sum up, the intensive treatment of the Nominal Sentence in the past two years has presented us with a number of good basic new

insights — that is to say, insights not only into the typology and patterns of the Nominal Sentence but also into our relative ignorance of their mechanisms. Quite obviously, one of Polotsky's principles, in his most recent book, is to talk about those things which are entirely clear to him and to keep silent about the rest. This is probably wise, and an excellent principle for teaching purposes, but it cannot be the guideline for research. The general discussion of the Coptic Nominal Sentence on a structural and functional basis has been opened, not concluded.

I shall be briefer in my remarks on some other topics. Polotsky's theoretical framework of "transpositions" should be mentioned, at least for the simple reason that it is so influential in the composition (and content) of his book. The second chapter, by far the largest, has the title "Grundzüge der nominalen Transposition" (this is to be complemented by the "Grundzüge der adverbialen Transposition," or circumstantial conversion, in the second half-volume). This "nominal transposition" comprises the "adjectival transposition" (more commonly called relative clause conversion) and the "substantival transposition" (i.e., the operation underlying a Second Tense structure). This theory of transpositions, developed some time ago for Egyptian syntax, seems to be of fundamental importance to Polotsky, and it enables him, or perhaps rather prompts him, to quite a number of interesting paragraphs dealing with the interrelationship of certain syntactic structures; compare, for instance, his account (1987: 48 ff.) of the determinators in what is usually called "nominalized" relative clauses, in terms of the "transformation," or "metamorphosis," of the resumptive (or referent) pronoun into a "Determinativum" in the process of transfer of a descriptive statement ("Aussage") into a naming expression ("Benennung"). I am not going to discuss or criticize this concept in any detail here, since I am not yet in a position to see what it actually adds to our understanding of Coptic grammar. One fortunate circumstance, however, may be mentioned: Polotsky's desire to apply this framework explicitly to Coptic structure has led him to a detailed presentation of relative clauses in connection with every convertible sentence type, and this presents us with a kind of Polotskyan syntax *in nuce* (in his chapter on the "adjectival transposition," 1987: 45 ff., in particular 51-78). Likewise, the following subchapters dealing with the "adjectival clause" ("Adjektivsatz," 1987: 78-105) are of the greatest value for a truly grammatical understanding of several functions of Coptic relative clauses.

The major topics discussed in recent publications, of course, also included the so-called Second Tenses. Polotsky's new presentation of this subject matter under the labels of "substantival transposition" and "substantival Cleft Sentence" (1987: 129-140) is of admirable consistency within the framework of his theory, and this chapter will probably present the *non plus ultra* for all those who adhere to his theory and to his syntactic interpretation of the structure of Second Tense patterns. For others, this chapter may be disappointing (as it has been for me). Some of us have always felt that Polotsky's theory of the Second Tenses is both illuminating and embarassing — illuminating indeed, because it is a fairly coherent theory that provides the tools for an analysis and plausible interpretation of a very large majority of textual occurrences of Second Tense forms, but at the same time embarrassing, since for another number of occurrences, it simply does not work, and even seems to bar the way to possible interpretations. If the grammatical effect of the use of a Second Tense, as Polotsky has it, is a definitive shift of syntactic functions, a reassignment of the functions of subject and predicate in the sentence, then what is left to be its effect in those cases where no predicate other than the verb is available, and where the focus is precisely on the verb? Or how could such a mechanism work in the case of several focus candidates being available, and with varying word order patterns? Those who are familiar with these kinds of questions will not be enthusiastic about Polotsky's new presentation, in which the insistence on his personal view, more rigorous than ever before, prevails over the search for more comprehensive solutions, and even the tone of insisting dominates much of his argument.

With the work of Shenoute possibly providing more instances (and distinct patterns) of Second Tense that do not fit the Polotskyan frame than the biblical texts provide, even Ernštedt, though recognizing the power of Polotsky's explanation, had some reservations (1986: 621 ff., 632). It is clearly a direct consequence of the corpus-based approach of Shisha-Halevy's research that he has been able to show "the other side." He catalogues all the patterns, occurring in Shenoute, of what he calls the "autofocal" Second Tense and demonstrates that there is systematicity even in those types of Second Tense usage that are not covered by Polotsky's interpretation. In this perspective, logically, syntactic restructuring in any strict sense is excluded, the actual effect of the Second Tenses being rather, much more flexibly, "the *characterization of a predicative syntagm for Functional (or Informational) Sentence Perspective and Communicative Dynamism*," with

Shisha-Halevy's personal view (or experience) being that the Second Tense is "more of a focalizing than topicalizing agent" (1986: 104). Although this definition of the functional essence of the Second Tense is relatively vague, and much more ambivalent than Polotsky's, it seems to be preferable: it avoids the pseudo-syntactic rigour, implausible for a number of reasons, of restructuring, and it covers the factual usage of the Second Tense — not only in the Shenoutean corpus.

It remains to be seen more precisely in future research and discussion how much of Polotsky's theory of the Coptic Second Tense can be kept and preserved in a more comprehensive and more flexible view, taking into consideration also dialectal differences and the variable behaviour of different tenses. It goes without saying that there is a great deal to be learned from his theory, as well as from testing it against the texts, and there is certainly a great deal to be preserved. Yet I would like to mention one point, apparently a consequence of Polotsky's analysis, which in my opinion goes too far to be seriously taken into consideration, that is, his terming of the Second Tense construction as another kind of "Cleft Sentence." (In his terminology, the relationship between the actual Cleft Sentence and the Second Tense construction can be expressed as one between an "adjectival" and a "substantival" Cleft Sentence; 1987: 129.) Whatever one may think about the restructuring of syntactic functions and the issue of main nexus and subnexus (131 ff.) in Second Tense constructions, it is definitely misleading to name them "Cleft Sentences" — or else the term "Cleft Sentence" would be intolerably devaluated — for the simple reason that these sentences are not "cleft" (i.e., not represented by two clauses in surface structure, even if two "nexuses" may be postulated). This is one of the differences between Coptic and, for instance, French — so much favoured for comparisons by Polotsky; but strikingly, he does not state the dissimilarity (for instance, French has *c'est* ... in both types quoted on p. 129).

With regard to the Second Tenses it would probably be inappropriate to say that the discussion has been opened (or reopened), since it has already been open for a long time (and this is largely thanks to Polotsky). But we may be sure it will be kept open for a long time more.

Let me conclude this report with a brief note about the situation in Coptic dialectology. I think we are making some progress, if rather slowly, in filling out the skeleton of dialect definition and delimitation with some flesh of description. This is at any rate what we need: the

description of language structure (phonological, morphological, syntactic, lexical, etc.) as it is attested in each well-defined dialect corpus, in terms of systems and subsystems of their own value and functioning, and not just in terms of their difference from Sahidic. The growing accessibility of Middle-Egyptian (Oxyrhynchite) manuscripts — notably the publication and discussion of the Scheide Codex — has made it abundantly clear that this is a promising field. There are, however, also those tiny little corpora — like *17, X1, W,* etc., which have absorbed a good deal of interest and time in the work of R. Kasser and myself in recent years — which need to be given due attention for the mere purpose of their linguistic definition and delimitation from other dialects.

If we are lucky, we may also be making real progress in the "placement" of Coptic dialects — both geographical and social. I consider H. Satzinger's contribution (1985) on the origin of the Sahidic dialect a valuable and, at any rate, stimulating attempt to solve the vexed question of Sahidic vocalism — one of the major obstacles to the reconstruction of the Coptic dialect continuum, because this vocalism just would not fit in any reasonably conceived geographical continuum. (Satzinger's basic hypothetical explanation is "diglossia" in some cities of Upper Egypt, with elements of a prestige dialect imported from the north, for the centuries immediately preceding the Coptic period.) — By using a considerably enlarged amount of reliable data, and by applying numerical methods of seriation (such as those used in Hintze 1984), we may now be in a better position than some years ago to propose well-founded hypotheses about the dialect continuum of Coptic Egypt. If I am not mistaken, we may be fairly close to making a decisive step forward — in the direction of what should be the actual content of dialectology: hypotheses not just on a pseudo-continuum of abstract ready-made units (which we call "dialects," and which is all we have, as basic sources of information) but rather hypotheses on a continuum of isoglosses, an approximate mapping of actual linguistic features and their boundaries in a geographically plausible, i.e. historically comprehensible, order.

Bibliography

Abbreviations:

FS WESTENDORF = *Studien zur Sprache und Religion Ägyptens* (Festschrift W. Westendorf). Göttingen, 1984.

Second Congress = T. ORLANDI and F. WISSE (eds), *Acts of the Second International Congress of Coptic Studies: Roma, 22-26 September 1980.* Roma: C.I.M., 1985.

CALLENDER, J. B., 1984. *Studies in the Nominal Sentence in Egyptian and Coptic* (University of California Publications: Near Eastern Studies, 24). Berkeley, U.C.P.

DEPUYDT, L., 1985a. *"Voir" et "regarder" en copte: étude synchronique et diachronique, Revue d'Égyptologie* 36, pp. 35-42.

—, 1985b. *À propos de la notion de mouvement en copte et en égyptien, Chronique d'Égypte* 60, pp. 85-95.

—, 1985c. *The Double Definite Article in Bohairic, Enchoria* 13, pp. 51-63.

—, 1985d. *Possessivpronomina und Possessivausdrücke im Koptischen, Enchoria* 13, pp. 207-209.

—, 1986. *The Semantic Structure of* jw-ei *"come" and* šm-bōk *"go"*, in: *Essays on Egyptian Grammar* (Yale Egyptological Studies, 1), pp. 22-30.

—, 1987. *The Emphatic Nominal Sentence in Egyptian and Coptic, Orientalia* 56, pp. 37-54.

ERNŠTEDT, P. V., 1986. *Issledovaniya po grammatike koptskogo yazyka.* Moskva, Nauka.

FUNK, W.-P., 1984a. «*Die Morphologie der Perfektkonjugation im NH-subachmimischen Dialekt*», *ZÄS* 111, pp. 110-130.

—, 1984b. *Bemerkungen zum Sprachvergleich Griechisch-Koptisch*, in: P. NAGEL (ed.), *Graeco-Coptica: Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten* (Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1984/48 - I 29). Halle, pp. 147-180.

—, 1985a. *Koptische Isoglossen im oberägyptischen Raum. 1.* ⲉⲱⲭⲉ *"wenn" etc., ZÄS* 112, pp. 19-24.

—, 1985b. *How Closely Related Are the Subakhmimic Dialects?, ZÄS* 112, pp. 124-139.

—, 1986a. *Zur Frage des Dialekts der koptischen Paulus-Fragmente der Thompson-Sammlung in der Universitätsbibliothek Cambridge, Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 8, pp. 45-61.

—, 1986b. *Koptische Isoglossen im oberägyptischen Raum. 2. Die Satellitenparadigmen des Präsenssystems, ZÄS* 113, pp. 103-114.

—, 1987a. *Koptische Isoglossen im oberägyptischen Raum. 3. Die Konjugationsformen des Konditional, 4. Die Pluralform des absoluten Possessivpronomens, ZÄS* 114, pp. 45-54.

—, 1987b. *Zur Negation des Präsens in den oberägyptischen Dialekten, ZÄS* 114, pp. 101-102.

—, 1987c. *Die Zeugen des koptischen Literaturdialekts I7, ZÄS* 114, pp. 117-133.

—, 1988. *Dialects Wanting Homes: A Numerical Approach to the Early Varieties of Coptic*, in: J. FISIAK (ed.), *Historical Dialectology: Regional and Social* (Trends in Linguistics: Studies and Monographs, 37). Berlin/New York/Amsterdam: Mouton de Gruyter, pp. 149-192.

GREEN, M., 1987. *The Coptic* share *Pattern and Its Ancient Egyptian Ancestors: A Reassessment of the Aorist Pattern in the Egyptian Language.* Warminster, Aris & Phillips.

HINTZE, F., 1984. *Eine Klassifizierung der koptischen Dialekte*, in: *FS Westendorf*, pp. 411-430.

KASSER, R., 1984a. *Orthographe et phonologie de la variété subdialectale lycopolitaine des textes gnostiques de Nag Hammadi, Le Muséon* 97, pp. 261-312.

—, 1984b. *Terminologie dialectale dans les dictionnaires coptes: fiction commode ou réalité scientifiquement fondée*, in: *FS Westendorf*, pp. 433-443.
—, 1985. *Encore un document protolycopolitain*, *Le Muséon* 98, pp. 79-82.
—, 1986a. *Vestiges d'un passé verbal (parfait II) à valeur causale:* P ⲉⲣⲁ- *etc.*, *BIFAO* 86, pp. 199-202.
—, 1986b. *Causes et procédés de la mutation de* ⲛ *en aleph ou* ⲓ *dans trois lexèmes coptes apparentés,* B ⲱⲛϧ *"vie" et* S ⲥⲁⲁⲛϣ̄ *"nourrir",* S ⲡⲣⲁⲛϣ̄ *"archive"(?)*, *Orientalia* 55, pp. 177-181.
—, 1986c. *L'identité linguistique du ms. Cambridge Univ. Lib. or. 1700.1 à la périphérie de l'aire lycopolitaine*, *Le Muséon* 99, pp. 221-227.
—, 1987. *OTUs et OTUs: taxonomie, discernement et distinction des catégories en dialectologie et géographie dialectale copte*, *BIFAO* 87, pp. 225-253.
Oikawa, H., 1985. *The Coptic Second Tenses in the Book of Judges*, in: S. Israelit-Groll (ed.), *Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity*. Jerusalem, The Magnes Press, pp. 138-145.
Polotsky, H.J., 1985a. *Verbalaspekte im Koptischen*, *Göttinger Miszellen* 88, pp. 19-23.
—, 1985b. *Die koptischen Possessiva*, *Enchoria* 13, pp. 89-96.
—, 1987. *Grundlagen des koptischen Satzbaus*. [Erste Hälfte]. (American Studies in Papyrology, 28). Decatur, Scholars Press.
Quecke, H., 1984. *Zur Schreibung von i/j in der koptischen Buchschrift*, in: *FS Westendorf*, pp. 289-326.
—, 1985. *Zum substantivischen Relativsatz im Koptischen*, in: *Second Congress*, pp. 261-281.
—, 1987. *Zur Passivumschreibung im Koptischen*, in: J. Osing and G. Dreyer (eds), *Form und Mass* (FS Gerhardt Fecht). Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 395-404.
Roquet, G., 1986. *Syntaxe de deux allomorphes à gradation prosodique spécialisée:* ⲛⲓⲙ *et* ⲛⲉⲙ *bohairiques en fonction d'exclamatifs*, in: *Deuxième Journée d'Études Coptes*. (Cahiers de la bibliothèque copte, 3). Louvain, Peeters, pp. 57-80.
Satzinger, H., 1985. *On the Origin of the Sahidic Dialect*, in: *Second Congress*, pp. 307-312.
Schenke, H.-M., 1985. *Notes on the Edition of the Scheide Codex*, in: *Second Congress*, pp. 313-321.
Shisha-Halevy, A., 1984a. *Existential Statements in the Sahidic New Testament: Work Notes*, *Göttinger Miszellen* 77, pp. 67-79.
—, 1984b. *Notes on Some Coptic Nominal Sentence Patterns*, in: *FS Westendorf*, pp. 175-189.
—, 1985. *What's In a Name? On Coptic* {ⲡⲁ-} *"{he} of-"*, *Enchoria* 13, pp. 97-102.
—, 1986. *Coptic Grammatical Categories: Structural Studies in the Syntax of Shenoutean Sahidic* (Analecta Orientalia, 53). Roma, Pontificium Institutum Biblicum.
—, 1987. *Grammatical Discovery Procedure and the Egyptian-Coptic Nominal Sentence*, *Orientalia* 56, pp. 147-175.

LE PAP. VAT. COPTO 9, CODEX DES PETITS PROPHÈTES (NOTE PRÉLIMINAIRE SUR LA VARIÉTÉ SUBDIALECTALE *B74* DE CE TÉMOIN «BOHAÏRIQUE ANCIEN», IV^e S.)

Rodolphe KASSER
Université de Genève

Pour plusieurs motifs, ce témoin (dont l'édition est préparée par H. Quecke en collaboration avec le soussigné et son élève N. Bosson)[1] est d'un intérêt exceptionnel, pour l'étude du texte biblique d'une part, pour celle des dialectes coptes d'autre part: manuscrit des plus anciens, très vaste et bien conservé; témoin vétérotestamentaire, le seul manifestant le subdialecte *B74* pratiquement sans interférences de *B4*. Le Pap. Vat. copto 9 (= PProph.) est un codex de 72 folios de papyrus. Grâce aux patients travaux préparatoires effectués surtout par H. Quecke, aucun d'entre eux ne manque entièrement aujourd'hui; la plupart de ces folios ne sont pas brisés du tout, ou ne le sont que très peu, très marginalement. Un inventaire rapide montre en outre que les deux tiers d'entre eux sont complets à 80 % ou même davantage, en sorte que, tous comptes faits, l'on peut dire que ce témoin (88 mlt) nous restitue environ les trois quarts du texte, un peu plus que l'unique témoin (IV-V^e s.), moins complet et plus endommagé, de sa version akhmîmique[2] (83 mlt).

On n'insistera jamais trop sur l'importance primordiale qu'ont, en philologie copte, les manuscrits bibliques: là au moins, en principe, on peut être absolument sûr de la signification précise d'un mot copte nouveau, d'une construction copte nouvelle, s'il s'en rencontre. Et parmi ces manuscrits, les plus précieux sont évidemment les témoins vétérotestamentaires, parce qu'ils sont les plus rares, et qu'en aucun dialecte copte, même dans les «langues» *S* et *B*, nous ne possédons

[1] H. Quecke a bien voulu, dès 1987, associer R. Kasser et N. Bosson à son entreprise, commencée depuis plusieurs années et déjà fort avancée. Ces derniers lui en sont profondément reconnaissants.

[2] D'abord, une partie de ce texte *A* fut éditée dans Till 1927c. Ensuite le reste fut publié successivement par Maspero en 1886, puis (beaucoup mieux) par Bouriant 1897, enfin par Malinine 1950 (dont l'excellente édition ne dispense pas, cependant, du recours à Bouriant 1897, à l'époque duquel certains passages du ms., devenus invisibles pour Malinine 1950, étaient encore lisibles).

encore l'Ancien Testament au complet[3], en sorte que les nouvelles découvertes dans ce domaine peuvent toujours laisser espérer quelque gain de texte.

En outre, spécialement dans les idiomes coptes autres que les «langues» *S* et *B* (= *B5*), bien standardisées, chaque manuscrit, pour ainsi dire, atteste une variété orthographique particulière, différant des plus proches par quelques nuances, faibles mais non négligeables, aussi par quelques caractéristiques de régularité (dialectale) ou d'irrégularité (idiolectale), reflet probable des conditions dans lesquelles a dû travailler le scribe, producteur de cette copie. Mieux le linguiste pourra connaître les caractéristiques linguistiques du manuscrit dont il entreprendra l'analyse dialectale ou subdialectale, plus sûrement il pourra y dégager les marques vraiment (sub)dialectales, en évitant de les confondre avec les marques appartenant au plan idiolectal. Ainsi, plus le manuscrit objet de l'examen sera long et cohérent (l'incohérence, par mutilation du témoin entre autres, pouvant rendre précaire l'avantage de la longueur), plus il fournira aux déductions de l'analyste une base sûre: les faits y apparaîtront principalement de manière claire, et les ambiguïtés, s'il en reste, seront réduites à une minorité non susceptible de compromettre l'ensemble structuré des conclusions issues de l'analyse.

Or l'inventaire des manuscrits coptes vétérotestamentaires[4] montre que, si l'on se limite aux témoins *anciens* (III-V^{e} s., ceux qui intéressent le linguiste au premier chef), exceptionnels sont les «grands» manuscrits de l'Ancien Testament copte, ceux qui couvrent la totalité, ou presque, d'un texte relativement long (10 mlt au moins)[5]. On pourra en énu-

[3] Voici les proportions d'attestation pour chacune des «langues» coptes (*S* et *B*) et chacun des dialectes ou subdialectes coptes dans l'Ancien Testament: *S* 60 %, *P* (cf. l'hypothétique [*pS*]) 2 %, *A* 7 %, *I7* (= *pL*) 0,1 %, *M* 8 %, *V* 0,6 %, *F4* 0,2 %, *F5* 1 %, *F7* 1 %, *B4* 0,2 %, *B5* (= *B* le plus commun) 55 %, *B74* 3 %. Le Nouveau Testament est, lui, plus favorisé, puisqu'il est attesté au complet (100 %) en *S* et *B* (= *B5*); pour les autres dialectes et subdialectes coptes, la proportion d'attestation néotestamentaire est évidemment bien inférieure: *A* 2 %, *I7* (= *pL*) 0,2 %, *L5* 10 %, *M* 27 %, *W* 2 %, *V* 2 %, *F4* 2 %, *F5* 10 %, *B4* 4 %, *B74* 3 %.

[4] Cf. surtout Vaschalde 1919-22, 1930-32, 1933, Till 1959-60, Nagel 1983, 1984.

[5] Non seulement ils sont très rares, mais en outre aucun n'appartient aux domaines de *B* (= *B5*) ou de *S* (dans le Nouveau Testament en revanche il existe plusieurs «grands» mss. *S* anciens). D'ailleurs, ce fait n'engendre, pour le linguiste, qu'un inconvénient modéré, car pour *S* et *B*, à la différence des autres (sub)dialectes coptes, le besoin d'une attestation complémentaire, ancienne, vaste et cohérente, est beaucoup moins urgent que pour les autres idiomes coptes. Ainsi l'on a certes en *B* (= *B5*) de fort «grands» mss. (donnant la totalité du Pentateuque, des Psaumes, de Job, des Petits Prophètes, de Jérémie [avec son Épître, ses Lamentations, Baruch], d'Ézechiel, de Suzanne, de Daniel, de Bel et le dragon), mais tous ces témoins sont tardifs ou même très tardifs (du IX^{e} s. au plus tôt),

mérer six seulement: (1) Le très vaste codex *M4* (IV-V^{e} s., 135 mlt) des Psaumes (d'une valeur scientifique exceptionnelle, étant l'un des témoins rarissimes trouvés lors de fouilles archéologiques officielles: fouilles égyptiennes; cf. GAWDAT GABRA 1986). (2) Le codex *A* (IV^{e} s., 58 mlt) des Proverbes (éd. BÖHLIG 1958). (3) Le codex *P* (III-IV^{e} s., 33 mlt) des Proverbes (éd. KASSER 1960). (4) Le codex *F7* (P. Bil. 1 de Hambourg, III-IV^{e} s., 17 mlt) du Cantique des cantiques, des Lamentations, de l'Ecclésiaste (très lacuneux, éd. DIEBNER-KASSER 1989). (5) Le codex *V* (P. Mich. Inv. 3520, IV^{e} s., près de 10 mlt) de l'Ecclésiaste (suivi de textes néotestamentaires; très lacuneux; inédit). (6) Le codex *A* (IV-V^{e} s.) des Petits Prophètes (cf. note 2).

L'apparition d'un septième «grand» manuscrit copte vétérotestamentaire (88 mlt), le codex «bohaïrique ancien» (IV^{e} s.) des Petits Prophètes, est donc un événement de signification majeure en philologie copte[6].

ce qui affaiblit considérablement la valeur de leur témoignage. Et si l'on passe à *S*, on dénombre là aussi divers «grands» mss. vétérotestamentaires, témoins certes plus anciens que leurs homologues de *B5*, mais néanmoins déjà trop éloignés (VI-VIII^{e} s.) des origines (III-IV-(V)^{e} s.) du copte littéraire (tels sont les «grands» témoins *S* fournissant, au complet ou presque, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome, Josué, les Juges, Ruth, les deux livres de Samuel, Esther, Judith, Tobie, les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, la Sagesse, le Siracide, Esaïe). Plus incomplets et fragmentaires (sauf s'il s'agit de livres bibliques très brefs) sont les meilleurs témoins *S* vraiment anciens, tels p.ex. les P. Bodmer XVI (Exode 1,1-15,21, V^{e}(-VI^{e}?) s.), XVIII (Deutéronome 1,1-10,7, IV^{e} s.), XXI (et Chester Beatty Inv. N° 1389, Josué 1,1-11,23 et 22,1-24,33, V^{e} s.), XXIII (Esaïe 47,1-66,24, IV^{e} s.) et XXII (et Mississippi Coptic Codex II, Jérémie 40,3-52,34, Lamentations et Épître de Jérémie en entier, Baruch 1,1-5,5, IV^{e} s.).

[6] Il l'est tout autant, bien sûr, dans le domaine des versions bibliques coptes; mais c'est là un domaine trop vaste et complexe pour qu'il soit possible de le traiter dans le cadre de cet article. On évoquera seulement ici, très rapidement, certaines similitudes entre la version bohaïrique de PProph. et celle de Bod. III (= P. Bodmer III, Évangile de Jean en «bohaïrique ancien» lui aussi, IV^{e} s.), toutes les deux se distinguant nettement du texte bohaïrique classique, *B*. À propos de *B* dans l'Évangile de Jean, on a pu avoir l'impression qu'on avait là une version bohaïrique nouvelle, basée en partie sur Bod. III fortement révisé, en partie aussi, peut-être, sur d'autres versions coptes, antérieures, disparues lors de l'avènement de la version *S* classique. À propos de *B* dans les Petits Prophètes, la filiation PProph. $>$ *B* apparaît, semble-t-il, plus clairement encore. Un rapide sondage effectuée dans le chap. 1 de Habacuc nous a fait entrevoir diverses tendances constantes, les suivantes: la version PProph. est nettement moins littérale que *B*; elle est plus libre, parfois plus vague mais souvent aussi plus expressive; *B* a corrigé sans doute certaines inexactitudes de PProph. (ainsi pl. ἱππεύς 1,8, PProph. ϩⲑⲱⲣ mais *B* ⲟⲁⲥⲓϩⲑⲟ, ou la corruption textuelle ϩⲱⲗ ⲙ- $>$ PProph. ϩⲱⲗⲉⲙ ⲙ- mais *B* ϩⲁⲗⲗⲓ) ou de son modèle (ainsi, suivant de près συνήγαγεν, un σαγήνη 1,15 qui est devenu PProph. ⲥⲩⲛⲁⲅⲱⲅⲏ, rectifié en *B* ⲁⲃⲱ). Toutefois, *B* semble avoir surtout cherché à discipliner le texte PProph., en le soumettant à diverses règles de traduction utilisées plus strictement, plus mécaniquement aussi, d'où, occasionnellement, une tendance à la platitude, à la pédanterie. Ainsi, quand καί relie entre eux des membres de phrase, il est rendu en PProph. par

Parler de «bohaïrique ancien» à propos de la langue de Bod. III (= P. Bodmer III) ou de PProph. est peut-être une expression commode, mais elle reste ambiguë. On constate il est vrai que si *B* (= *B5*) classique n'est pas attesté par des manuscrits anciens, en revanche le «bohaïrique» attesté par les manuscrits anciens (IV-V^{e} s.) est, parfois légèrement, parfois plus sensiblement, différent de *B* classique. Cela n'implique certes pas forcément que ce «bohaïrique ancien» soit en quelque manière l'ancêtre de *B* (= *B5*); en effet, rien dans les particularités manifestées par les manuscrits «bohaïriques anciens» n'est en soi un archaïsme, qui aurait pu évoluer et devenir finalement la forme bien connue en «bohaïrique classique».

La langue de ces manuscrits «bohaïriques anciens» ne saurait donc être qualifiée de «proto-bohaïrique», alors qu'il existe de bons motifs de situer, en diachronie, à travers la logique de l'évolution phonologique égypto-copte, le proto-lycopolitain = *pL* en amont de quelque variété du lycopolitain, *L4, L5, L6* (ou telle autre encore inconnue), et de situer de même, en amont de *S*, ce qu'a dû être le proto-saïdique = [*pS*] (tel qu'on peut tenter de le reconstituer à partir de *S* et du proto-thébain [?] = *P*, coïncidant avec *S* ou quelque [pré-*S*] dans les points les plus saillants de sa phonologie). On constate plutôt (Kasser 1980-1, III, p. 92-94) l'existence de divers subdialectes de type bohaïrique, au moins *B4* et *B74*, tous attestés à ce jour par des manuscrits anciens (IV-V^{e} s.) et ayant apparemment disparu dès le VI^{e} siècle, rien ne rendant cependant invraisemblable, un jour, la découverte de quelque témoin tout aussi ancien (IV-V^{e} s.) manifestant cette fois un *B* (= *B5*) tout à fait conforme à celui des nombreux manuscrits bohaïriques «classiques» et tardifs.

Seuls deux témoins (éd. Husselman 1947, Quecke 1974), d'orthographe très régulière mais malheureusement très brefs, attestent *B4* à l'état pur. Ils montrent que les seuls points de différence entre *B4* et *B5*

ⲟⲩⲟⲩⲉ 73 % (sinon, omis), en *B* par ⲟⲩⲟⲩ 93 % (sinon, omis); διασκεδαννύναι 1,4, PProph. ⲣⲓⲕⲓ, *B* ϫⲱⲣ ⲉⲃⲟⲗ; ἐλέγχειν 1,12, PProph. ⲧⲁⲥⲑⲟ, *B* ⲥⲟⲩⲓ; ἐξιππάζεσθαι 1,11, PProph. ϫⲟϫⲓ, *B* ϥⲱⲧ ... ⲩⲓϫⲉⲛ ⲛ̀ⲩⲑⲱⲣ; θύειν 1,16, PProph. ⲱⲱⲧ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲟⲩⲱⲟⲩⲱⲟⲩⲱⲓ, *B* ⲉⲣ ⲱⲟⲩⲱⲟⲩⲱⲟⲩⲱⲓ; πικρός 1,6, PProph. ⲉⲑⲙⲉⲩ ⲛ̀ⲙ̀ⲃⲟⲛ, *B* ⲉⲧⲉⲛⲱⲁⲱⲓ; πρόθυμος 1,8, PProph. ⲉⲫⲣⲱⲟⲩⲧ, *B* ⲉⲫⲥⲉⲃⲧⲱⲧ; φοβερός ἐστιν 1,7, PProph. ⲫⲙⲉϩ ⲛ̀ϩⲟϯ, *B* ⲫⲟⲓ ⲛ̀ϩⲟϯ; χῶμα 1,10, PProph. ⲕⲁϩⲓ, *B* ⲟⲩⲁⲛ. Mais il est arrivé aussi que *B* comme PProph. soit resté embarrassé (et inexact) devant tel ou tel passage difficile (la solution adoptée par *B* ne valant guère mieux que celle de PProph.: p.ex. 1,8-9). L'examen du chap. 1 de Habacuc a fait voir en outre, une fois de plus (ce qu'on savait d'ailleurs), que, dans les Petits Prophètes, le texte *A* est la même version que le texte *S* (avec de rares différences dues surtout aux habitudes lexicographiques dialectales); cf. Böhlig 1936, p. 35 (et le compte rendu de ce livre par Lefort dans Le Muséon, 49, 1936, pp. 316-317); Nagel 1988, pp. 94-96.

(le bohaïrique classique, habituellement désigné par *B*) sont les suivants: (1) l'absence de /w/ post-tonique à la fin de deux lexèmes typiques, ainsi *B4* ⲙ̀ⲙⲁ, *B5* ⲙ̀ⲙⲁⲩ «là»; *B4* ⲥⲛⲁ, *B5* ⲥⲛⲁⲩ «deux»; en revanche on a en *B4 B5* ⲙⲁⲩ «mère», ⲛⲁⲩ «voir» et «heure», ⲱⲁⲩ «utilité»[7]. (2) La présence d'un /ə/ atone à la fin d'un lexème typique, ainsi *B4* ⲟⲩⲟⲩⲉ, *B5* ⲟⲩⲟⲩ «et» (cf. *L4* ⲟⲩⲁⲩⲁ, et aussi *F* ⲁⲩⲁ). Les différences entre *B4* et *B5* sont donc extrêmement minimes et limitées; l'accord reste général sur l'essentiel, puisqu'en particulier *B4*, comme *B5*, utilise régulièrement ϧ /x/, et qu'il pratique lui aussi très correctement l'«aspiration bohaïrique». À ces deux témoins, on pourra ajouter l'attestation fournie par la page 53 (N̄Ⲅ̄) du P. Bodmer III, la seule (0,5 mlt) écrite par la seconde main de ce codex.

Il faut tenir compte ensuite du témoignage nettement plus complexe apporté par les deux «grands» manuscrits «bohaïriques anciens» déjà mentionnés plus haut: Bod. III (le P. Bodmer III, première main, IV^e^ s., 72 mlt, qui hésite souvent entre *B4* et *B74*) et PProph. (IV^e^ s., 88 mlt, fournissant au contraire un *B74* pratiquement pur). L'examen de Bod. III seul, avec ses hésitations orthographiques assez considérables, pourrait faire croire au premier abord qu'on n'a là qu'un mélange idiolectal, entre quelque *B4* et un autre idiome, par exemple *S*, ne connaissant ni l'usage de ϧ /x/ ni l'aspiration bohaïrique, et (parce que pour cet idiome ϭ vaut /c/ plutôt que /čh/) confondant tout uniment en ⲭ /č/ le ⲭ /č/ et le ϭ /čh/ de *B5* ou *B4*, l'auteur de ce mélange ne parvenant pas à saisir clairement la différence entre un /č/ non aspiré et un /č/ aspiré[8]. En fait, Bod. III écrit ⲍ pour ϧ correct en 7 % des cas, il omet l'aspiration bohaïrique correcte en 16 % des cas, et il écrit ⲭ à la place de ϭ correct en 45 % des cas[9]. L'examen de PProph. montre cependant que sur un point au moins, fort important, la tendance (très forte) manifestée par Bod. III peut devenir, plus qu'une tendance, un phénomène subdialectal régulier. En effet, si PProph. écrit ⲍ pour ϧ correct dans 16 % des cas, s'il omet l'aspiration bohaïrique correcte dans 6 % des cas, en revanche,

[7] Ce /w/ est très souvent (ou même régulièrement) absent aussi dans les mêmes mots ou des mots similaires, d'une part en *M* (ainsi ⲙ̀ⲙⲉ «là», ⲛⲉ «voir», mais à côté de ⲙⲉⲩ «mère», ⲛⲉⲩ «heure», ⲥⲛⲉⲩ «deux», ⲱⲉⲩ «utilité»), d'autre part (mais avec métaphonie) en *A*, et *L4* des Homélies manichéennes (ainsi ⲙ̄ⲙⲟ «là», ⲙⲟ «mère», ⲛⲟ «voir» et «temps», ⲥⲛⲟ «deux», mais à côté de ⲱⲉⲩ «utilité»).

[8] Explication logique dans la mesure où l'auteur de ce mélange tend à ne pas pratiquer l'aspiration bohaïrique, lui étant étrangère.

[9] Le mot «le Seigneur» reste toutefois écrit ⲡ̄ϭ̄ⲥ̄; mais on peut le considérer là comme un corps étranger, comme il l'est en *F4* et *F5*, utilisant le fayoumique ⲭⲁ(ⲉ)ⲓⲥ d'une part en entier, et ⲡ̄ϭ̄ⲥ̄ en abréviation d'orthographe non fayoumique, comme un «nom sacré» emprunté à un dialecte voisin.

il écrit pratiquement toujours (99 % des cas) ⲭ à la place de ϭ correct[10] en *B4* et *B5*; cela même si le correcteur de PProph. (2e main qui a fréquemment ajouté au-dessus de la ligne ou en marge des éléments de texte, parfois assez considérables, omis par le copiste) écrit, lui, un *B4* absolument pur (avec des ϭ tout à fait réguliers). Ce fait (l'usage systématique de ⲭ à la place de ϭ) justifie la définition du subdialecte bohaïrique *B74*, qui a, outre les caractéristiques typiques de *B4*, cette perte régulière de l'aspiration de l'affriquée, /čh/ étant réduit à ⲭ /č/[11].

On sera conforté dans l'idée que l'usage régulier de ⲭ à la place de ϭ en PProph. n'est pas le résultat d'influences hétérodialectales et n'est pas un phénomène simplement idiolectal, par la constatation que la même caractéristique apparaît régulièrement dans un autre subdialecte copte, mais du groupe fayoumique, *F7* (il écrit, comme souvent d'ailleurs *F4* et *F5* aussi, le mot «le Seigneur» ⲡ̄ⲥ̄, qui est probablement une corruption graphique de ⲡ̄ϭ̄). Ainsi, *F7* n'a ni l'opposition ⲭ /č/ vs ϭ /c/ du saïdique classique, ni l'opposition ⲭ /č/ vs ϭ /čh/ du bohaïrique classique. Et cette constatation incitera même à se demander si ce n'est pas tout le groupe dialectal *F* qui, sans se rallier là au groupe bohaïrique, diverge également du groupe saïdique sur ce point, et présente avec l'usage de ⲭ vs ϭ en *F4* et *F5*, un type d'opposition qui n'est ni celui de *S* (avec *A*, *L* et *M*), ni celui de *B5* (avec *B4*, mais non *B74*): opposition entre deux sortes d'affriquées, ⲭ /č/ (proche de [tš]) vs ϭ /č2/ ou /ç/ (proche de [tç]). La délimitation de cette zone d'articulation intermédiaire entre celle de *S* etc. et celle de *B4-B5* etc. pourrait apparaître dans les graphies de mots copto-grecs contenant la séquence ⲕⲓ suivie ou non d'une voyelle. En *S*, *A*, *L* et *M*, cette séquence est souvent orthographiée ϭⲓ[12], ce qui est dans la logique articulatoire d'un ϭ /c/ = /k'/ occlusive mouillée, que l'oreille confondra aisément avec ⲕ /k/ suivi d'un ⲓ /j/ et d'une voyelle, ou ⲕ /k/ suivi d'un ⲓ /ji/ (/ki/ devenant /kji/ par l'intercalation d'un /j/ épenthétique). Ces graphies en ϭⲓ au lieu de ⲕⲓ dans le vocabulaire copto-grec sont en revanche tout à fait absentes du domaine fayoumique (et bohaïrique).

Une dernière particularité graphique (régulière ou presque) de

[10] Seul le mot ⲡ̄ϭ̄ «le Seigneur» reste écrit ainsi en PProph.: nom sacré, d'emprunt, cf. supra, note 9.

[11] Il subsiste évidemment en Bod. III comme en PProph. la composante idiolectale (par influence de *S* ou *F*) se manifestant par la tendance susmentionnée, plus ou moins prononcée, à omettre l'aspiration bohaïrique et à remplacer ϧ par ϩ.

[12] P.ex. ⲁⲇⲓⲕⲓⲁ / ⲁⲇⲓϭⲓⲁ; ⲕⲁⲕⲓⲁ / ⲕⲁϭⲓⲁ; ⲇⲟⲕⲓⲙⲁⲍⲉ / ⲇⲟϭⲓⲙⲁⲍⲉ; ⲕⲓⲃⲱⲧⲟⲥ / ϭⲓⲃⲱⲧⲟⲥ; ⲕⲓⲑⲁⲣⲁ / ϭⲓⲑⲁⲣⲁ; etc.

Bod. III et de PProph. mérite d'être signalée ici, même s'il est difficile d'affirmer qu'elle appartient réellement aux caractéristiques subdialectales de *B74*. Fréquemment (55 % des cas) dans le vocabulaire copto-grec (et les noms propres), exceptionnellement dans le vocabulaire copte autochtone, la séquence ⲧⲓ ou ⲑⲓ normale (comme on le voit par le grec) devient ⲭⲓ[13]. On se demandera évidemment pourquoi cette très forte tendance graphique affecte le vocabulaire copto-grec (en principe prémuni contre toute altération orthographique par la présence, voisine, du grec écrit couramment en Égypte) plutôt que le vocabulaire copte autochtone. Ce qui paraît probable est que dans l'articulation de la région de *B74*, on a senti une nette différence entre le ⲧⲓ ou ⲧ égyptien autochtone et le τι grec, différence due à un phénomène de mouillure paradoxalement plus sensible dans le vocabulaire copto-grec (et même dans le grec local?) que dans le vocabulaire autochtone; et cette perception a été assez aiguë pour entraîner l'ébauche d'une différenciation orthographique. Ce phénomène, devenu proprement subdialectal ou en passe de l'être, pourra être comparé avec profit à ceux qui, en copto-grec aussi, transforment ⲭⲓ normal (selon le grec) en ϫⲓ (*M L5*), ⲕⲓ en ⳅⲓ (*S A L M*, cf. supra, p. 69), même (à l'initiale) ϩⲓ en ϣⲓ (*L6* spécialement, cf. Kasser 1980a). Tous ces phénomènes sont des manifestations de mouillure d'occlusives (/k/ ou /t/) ou de fricative (/h/) devant ⲓ /i/, comportant la présence probable et éphémère de quelque */j/ (fricative prépalatale sonore) ou */ç/ (fricative prépalatale sourde) dans leur schéma d'évolution: /hi/ > */çi/ > /ši/; /ti/

[13] En copte autochtone, on signalera le seul cas de ⲱϣϫⲓ pour ⲱϣⲧ «ramper», Michée 7,17; et inversement (!) (mais seulement en PProph., environ une fois sur quatre, jamais en Bod. III), le préfixe d'abstraction ϫⲓⲛ- peut devenir ⲧⲓⲛ- (dans des constructions telles que ⲉⲡⲧⲓⲛ- p.ex. Hab. 3,2 pour ⲉⲡϫⲓⲛ-; ϧⲉⲛ ⲡⲧⲓⲛ- p.ex. Hab. 3,2 à côté de ϧⲉⲛ ⲡϫⲓⲛ p.ex. Osée 7,1. Dans ce domaine, d'ailleurs, ce phénomène ne pouvait qu'être fortement limité, sinon bloqué: qu'on imagine les confusions sémantiques inextricables qu'aurait provoqué la mutation systématique de ⲧⲓ ou ⲧ en ⲭⲓ en copte autochtone, en commençant par les verbes si courants ⲧ «donner» vs ⲭⲓ «recevoir»! Cet inconvénient grave, cependant, n'affectait nullement le domaine copto-grec (et celui des noms propres). Aussi là, ϫⲓ pour ⲧⲓ ou ⲑⲓ foisonnent-ils. Des quelque 70 exemples recensés en Bod. III et PProph. paraît se dégager la règle suivante: si l'on excepte 4 mots copto-grecs trop bien connus en grec et dont l'orthographe, par conséquent, ne pouvait guère être altérée (ainsi ⲉⲧⲓ «encore» 14 cas contre 3 ⲉϫⲓ, ⲟⲧⲓ «parce que» 1 cas, ⲡⲗⲁⲧⲓⲁ «place» 3 cas, ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲓⲁ «prophétie» 1 cas), et les trois cas de ⲟⲩⲭ ⲟⲩⲓ ϫⲉ (Jean 6,46, 7,22, 12,6) où l'on peut penser que c'est le voisinage de ϫⲉ qui a provoqué la mutation de ⲟⲧⲓ en ⲟⲩⲓ, on constate ceci: ⲧⲓ ou ⲑⲓ précédé d'une consonne reste ⲧⲓ ou ⲑⲓ dans 80 % des cas (ⲭⲓ 20 %), ainsi p.ex. le nom propre ⲙⲁⲑⲑⲓⲁⲥ, et ⲗⲉⲛⲧⲓⲟⲛ «linge», ⲙⲁⲥⲧⲓⲅⲟⲓⲛ «fouetter», ⲙⲁⲥⲧⲓⲅⲝ «fouet», ⲛⲏⲥⲧⲓⲁ «jeûne»; ⲧⲓ ou ⲑⲓ à l'initiale ou précédés par une voyelle deviennent ⲭⲓ dans 85 % des cas (ⲧⲓ ou ⲑⲓ 15 %), ainsi p.ex. les noms propres ⲭⲓⲃⲉⲣⲓⲁⲥ, ⲭⲓⲣⲣⲓⲥ, ⲉⲭⲓⲟⲡⲓⲁ, et ⲉⲭⲓⲛ «demander», ⲉⲭⲓⲁ «cause», ⲉⲡⲓϫⲓⲙⲁⲛ «blâmer», ⲥⲧⲣⲁϫⲓⲁ «armée».

ou /tji/ > */tçi/ > */tši/ > /či/; /thi/ > */tçi/ > */tši/ > /či/; /khi/ > */kçi/ > */tçi/ > */tši/ > /či/; /ki/ > */kji/ > /ci/; et inversement dans quelques cas de ϫιν- > τιν-, /či/ > */tši/ > */tçi/ > /tji/ ou /ti/ (la valeur phonologique du graphème ϯ pouvant avoir été celle d'un t mouillé, /t'/, que l'oreille aura bientôt et facilement confondue avec celle d'un ⲧ /t/ suivi d'un ⲓ /i/ ou /j/ ou /ji/, d'où /t'/ > */tj/ se banalisant finalement en /tji/ ou /ti/, par assimilation avec ⲧⲓ /ti/, ou /tji/ voire /tij/ dans certains cas). Il vaudra la peine d'analyser de manière plus exhaustive ce type de phénomène. Ce sera l'objet d'une étude ultérieure.

SIGLES ET BIBLIOGRAPHIE

A = dialecte akhmîmique (tous ses témoins sont des IV-V^{e} s.).

B = dialecte ou «langue» bohaïrique; subdialectes: *B4* (2 brefs mss. des IV-V^{e} s., éd. Husselman 1947; Quecke 1974; et p. 53 de Bod. III); *B5* (bohaïrique le plus courant, très nombreux et souvent longs mss., tous tardifs, IX^{e}-... s.); *B74* (2 longs mss. du IV^{e} s., Bod. III [sauf p. 53] (où *B74* est fortement concurrencé par *B4*, éd. Kasser 1958), et PProph. (inédit, *B74* presque sans contamination de *B4*)); quand *B4* est en accord (attesté ou probable) avec *B5* (ce qui est le cas pour tous les lexèmes autochtones sauf trois, cf. supra, p. 68), le sigle *B* suffit.

Bod. III voir *B*.

Böhlig 1936 = A. Böhlig, *Untersuchungen über die koptischen Proverbientexte*, Stuttgart 1936.

Böhlig 1958 = A. Böhlig, *Der achmimische Proverbientext nach Ms. Berol. orient. oct. 987*, München 1958.

Bouriant 1897 = U. Bouriant, *Fragments des Petits Prophètes en dialecte de Panopolis*, dans *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, 19, 1897, pp. 1-12.

Diebner-Kasser 1989 = B. J. Diebner und R. Kasser, A. M. Kropp†, Chr. Voigt†, mit E. Lucchesi (B. J. Diebner und R. Kasser ed.), *Die alttestamentlichen Texte des Papyrus bilinguis 1 der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, Canticum canticorum (coptice), Lamentationes Ieremiae (coptice), Ecclesiastes (graece et coptice)*, (Cahiers d'orientalisme, 18), Genève 1989.

F = dialecte fayoumique à lambdacisme; subdialectes: *F4* (mss. peu nombreux et tous relativement anciens, IV-VI^{e}[-VII^{e}] s.); *F5* (fayoumique le plus courant, nombreux mss., tous relativement tardifs, VI-IX^{e}[-X^{e}...] s.); *F7* (P. Bil. 1 de Hambourg, III-IV^{e} s., cf. supra, p. 69, fayoumique de vocalisation assez particulière et surtout remplaçant régulièrement ϭ *F* par ϫ); quand *F4* est en accord (attesté ou probable) avec *F5*, le sigle *F* suffit.

Gawdat Gabra 1986 = Abdel Sayed Gawdat Gabra, *Zur Bedeutung des koptischen Psalmbuches im oxyrhynchitischen Dialekt*, dans *Göttinger Miszellen*, 93, 1986, pp. 37-42.

HUSSELMAN 1947 = E.M. HUSSELMAN, *A Bohairic School Text on Papyrus*, dans *JNES*, 6, 1947, pp. 129-151.

HUSSELMAN 1962 = E.M. HUSSELMAN, *The Gospel of John in Fayumic Coptic (P. Mich. Inv. 3521)*, Ann Arbor 1962.

I7 voir *pL*.

KASSER 1958 = R. KASSER, *Papyrus Bodmer III, Évangile de Jean et Genèse I-IV,2 en bohaïrique*, Louvain 1958.

KASSER 1960 = R. KASSER, *Papyrus Bodmer VI, Livre des Proverbes*, Louvain 1960.

KASSER 1980a = R. KASSER, *Expression de l'aspiration ou de la non-aspiration à l'initiale des mots copto-grecs correspondant à des mots grecs commençant par (E)I-*, dans *Bulletin de la Société d'égyptologie, Genève*, 3, 1980, pp. 15-21.

KASSER 1980-1, III = R. KASSER, *Prolégomènes à un essai de classification systématique des dialectes et subdialectes coptes selon les critères de la phonétique, III, systèmes orthographiques et catégories dialectales*, dans *Le Muséon*, 94, 1981, pp. 91-152.

L = dialecte lycopolitain (ex-«subakhmîmique»); subdialectes (ou faisceau de dialectes à part entière): *L4* (mss., fin IV-V^{e} s., des textes manichéens); *L5* (mss., fin III^{e}-V^{e} s., bibliques et autres, p.ex. éd. THOMPSON 1924); *L6* (mss. IV-V^{e} s., gnostiques non saïdiques, et Acta Pauli de Heidelberg, éd. SCHMIDT 1904 etc.). Nouvelle terminologie dès 1990: L = lycodiospolitain.

M = dialecte mésokémique (ou moyen-égyptien, ou oxyrhynchite); subdialectes: *M4* (mss. du IV-V^{e} s., Psaumes [inédits, cf. GAWDAT GABRA 1986] et Épîtres de Paul, éd. ORLANDI-QUECKE 1974); *M5* (mss. du [IV?]-V^{e} s., Év. de Matthieu éd. SCHENKE 1981a et 1re moitié des Actes des apôtres, inédit); quand *M4* est en accord (attesté ou probable) avec *M5*, le sigle *M* suffit.

MALININE 1950 = M. MALININE, *Fragments d'une version achmimique des Petits Prophètes*, dans *Bulletin of the Byzantine Institute*, 2, 1950 (= *Coptic Studies in Honor of W.E. Crum*), pp. 365-415.

MASPERO 1886 = G. MASPERO, *Notes sur différents points de grammaire et d'histoire*, dans *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes*, 8, 1886, pp. 179-192.

mlt = unité de longueur textuelle équivalant approximativement à mille graphèmes.

NAGEL 1983 = P. NAGEL, *Studien zur Textüberlieferung des sahidischen Alten Testaments, Teil I, Der Stand der Wiederherstellung der alttestamentlichen Kodizes der Sammlung Borgia (Cod. I-XVI)*, dans *ZÄS*, 110, 1983, pp. 51-74.

NAGEL 1984 = P. NAGEL, *Studien zur Textüberlieferung des sahidischen Alten Testaments, Teil Ib, Der Stand der Wiederherstellung der alttestamentlichen Kodizes der Sammlung Borgia (Cod. XVII-XXX)*, dans *ZÄS*, 111, 1984, pp. 138-164

NAGEL 1988 = P. NAGEL, *Papyrus Bodmer XVI und die achmimische Version des Buches Exodus*, dans *Ägypten und Altes Testament*, 14, 1988 (= *Religion im Erbe Ägyptens, Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Böhlig*), pp. 94-152.

ORLANDI-QUECKE 1974 = T. ORLANDI, *Papiri della Università degli Studi di*

Milano (P. Mil. Copti), vol. V, Lettere di San Paolo in copto ossirinchita, edizione, commento e indici di T. Orlandi, contributo linguistico di H. Quecke, Milano 1974.

P = dialecte proto-thébain (?), coïncidant remarquablement, dans les points les plus saillants de sa phonologie, avec *S* ou quelque [*pS*] reconstitué dans la mesure du possible; témoin unique du III-IV^{e} s., éd. Kasser 1960.

pL = dialecte proto-lyco(dios)politain (ou dialecte *I*, ou subdialecte *I7*), mss. des (III?)-IV-V^{e} s.

PProph. = codex des Petits Prophètes (= Pap. Vat. copto 9); texte et langue (*B74*) attestés surtout par ce ms. (inédit).

[*pS*] = dialecte (hypothétique) proto-saïdique, tel qu'on peut tenter de le reconstituer sur la base logique du schéma d'évolution phonologique égypto-copte, en s'appuyant d'une part sur les faits de *S*, et d'autre part, souvent aussi, sur ceux qui sont manifestés par *P*, coïncidant avec *S* (ou le cas échéant avec [*pS*] reconstruit) dans les points les plus saillants de sa phonologie.

Quecke 1974 = H. Quecke, *Ein altes bohairisches Fragment des Jakobusbriefes (P. Heid. Kopt. 452)*, dans *Orientalia*, 43, 1974, pp. 382-393.

S = dialecte ou «langue» saïdique (mss. du III-IV^{e} au XIV^{e} s.).

Schenke 1981a = H.-M. Schenke, *Das Matthäus-Evangelium im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Scheide)*, Berlin 1981.

Schmidt 1904 = C. Schmidt, *Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1*, Leipzig 1904.

Schmidt 1909 = C. Schmidt, *Ein neues Fragment der Heidelberger Acta Pauli*, dans *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse*, 1909, pp. 216-220.

Thompson 1924 = H. F. H. Thompson, *The Gospel of St. John According to the Earliest Coptic Manuscript*, London 1924.

Till 1927c = W. C. Till, *Die achmimische Version der zwölf kleinen Propheten (Codex Rainerianus, Wien)*, Copenhague 1927.

Till 1959-60 = W. C. Till, *Coptic Biblical Texts Published after Vaschalde's List*, dans *Bulletin of the John Rylands Library*, 42, 1959-1960, pp. 220-240.

V = dialecte fayoumique sans lambdacisme (mss. peu nombreux, dont les plus importants sont anciens, p.ex. le B.M. 9271, V^{e} s. [éd. L. Th. Lefort, *Les pères apostoliques en copte*, Louvain 1952, pp. 32-34], et le P. Mich. Inv. 3520, IV^{e} s., inédit).

Vaschalde 1919-22 = A. A. Vaschalde, *Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible*, dans la *Revue Biblique*, 28, 1919, pp. 220-243, 513-531; 29, 1920, pp. 91-106, 241-258; 30, 1921, pp. 237-246; 31, 1922, pp. 81-88, 234-258.

Vaschalde 1930-32 = A. A. Vaschalde, *Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible, deuxième groupe, textes bohaïriques*, dans *Le Muséon*, 43, 1930, pp. 409-431; 45, 1932, pp. 117-156.

Vaschalde 1933 = A. A. Vaschalde, *Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible, troisième groupe, textes en moyen-égyptien, quatrième groupe, textes akhmîmiques*, dans *Le Muséon*, 46, 1933, pp. 299-313.

W = dialecte crypto-mésokémique (mésokémique par sa morpho-syntaxe mais proche de *V* beaucoup plus que de *M* par sa phonologie; unique témoin, du IV^{e} s., éd. Husselman 1962).

ON DEFINITENESS OF THE COPTIC NOUN

Helmut SATZINGER
Kunsthistorisches Museum, Wien

Coptic morphology disposes of three different forms of substantive determination:

1) by means of the definite article: ⲡ-ⲣⲱⲙⲉ[1],
2) by means of the indefinite article: ⲟⲩ-ⲣⲱⲙⲉ,
3) by means of the "zero article": ⲣⲱⲙⲉ[2].

It seems obvious that pattern no. 1 yields a definite noun syntagma, whereas nos. 2 and 3 yield indefinite noun syntagmata. The problem involved is, of course, what is the relationship of the two indefinite patterns, nos. 2 and 3. First of all it has to be stated that the exposition given above applies to appellative nouns (substantives) only.

Definiteness has different relevance for the various subcategories of the nominal Part of Speech.

a) Substantives and numerals may be definite or indefinite; i.e., definiteness is optional with them.

b) Other subcategories are definite by nature, *viz.* proper nouns, personal pronouns, demonstrative pronouns, and possessive pronouns; definiteness is compulsory with them.

c) On the other hand, interrogative pronouns and indefinite pronouns are indefinite by nature; with them, definiteness is excluded[3].

Definiteness can have a bearing on syntax, *viz.* in the following two cases.

1) Sentences with adverbial predicate, including verbal sentences of the bipartite pattern, are, as a rule, attested with definite subjects only[4]. The paradigm is complemented by constructions of the expanded

[1] This is meant to include also determination by means of the demonstrative pronoun: ⲡⲉϯ-ⲣⲱⲙⲉ, and the possessive pronoun: ⲡⲉⲫ-ⲣⲱⲙⲉ.

[2] With appellative nouns (substantives) there is a paradigmatic relation between "article" (both definite and indefinite) and "no article", hence we may speak of a "zero article" in this case. With other nouns, like proper nouns and pronouns, however, this paradigmatic structure is lacking; they have just "no article".

[3] Indeed, this rule may serve to identify indefinite pronouns as a category: they are nominal elements that are indefinite only, but do not expand the indefinite article, and do not have interrogative meaning.

[4] See P. NAGEL, *Die Determination des Subjektsnomens im Präsens I und das Problem der Satztypen des Koptischen*, in: *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 2 (= Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Wissenschaftliche Beiträge 1980/2), 1980, pp. 77-93. For exceptions to this rule, see the critical review of NAGEL's article by H. QUECKE,

existential sentence pattern, which is attested with indefinite subjects only:

π-πωμε ϩεωρϩε πε-ρωμε πεϥ-ρωμε	ⲛⲙ̄ⲙⲁⲓ̈ ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲥⲟⲧⲡ ⲛⲁⲛⲟⲩϥ	*vs.*	ⲟⲩⲛ̄-	ⲟⲩ-ρωμε ⲗⲁⲁⲩ ⲛⲓⲙ	ⲛⲙ̄ⲙⲁⲓ̈ ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲥⲟⲧⲡ ⲛⲁⲛⲟⲩϥ

2) The antecedent of a relative clause is, as a rule, definite. Hence, the relative clause is the form an attribute clause assumes with definite nouns[5]. With indefinite nouns, attribute clauses assume the form of clauses of circumstance. These two attribute clause constructions are in paradigmatic correlation:

ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧ-	ⲛⲙ̄ⲙⲁⲓ̈ ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲥⲟⲧⲡ ⲛⲁⲛⲟⲩϥ	*vs.*	ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲉϥ-	ⲛⲙ̄ⲙⲁⲓ̈ ⲥⲱⲧⲙ̄ ⲥⲟⲧⲡ ⲛⲁⲛⲟⲩϥ

The article may be regarded as the nuclear element of a nominal syntagma and the following noun as the expansion of this nucleus (a concept elaborated by A. Shisha-Halevy[6]). Accordingly, we may draw up a list of the definite and indefinite noun syntagmata like the following:

Definite noun syntagmata:

definite article + unmarked[7] expansion (substantives, cardinal numbers; also adverbial expressions)

ⲡⲱⲱⲥ ⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ; ⲡⲱⲟⲙⲛ̄ⲧ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ; ⲡⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ

demonstrative pronoun (+ unmarked expansion)

ⲡⲁⲓ̈; ⲧⲉⲓ̈ⲡⲟⲗⲓⲥ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ

in: *Orientalia* 52, 1983, pp. 298-302. The rule pertains already to Late Egyptian (*pace* Nagel, p. 83), though in Present Tense examples only, whereas the Preterite construction #noun + stative# may have an indefinite subject. See on this H. Satzinger, *Neuägyptische Studien*, pp. 162-164 (§ 2.3.8.1).

[5] This pertains to Egyptian in general, but also to Semitic languages, as, *e.g.*, Arabic and Hebrew. — Exceptions do occur in Coptic, as elsewhere. A. Shisha-Halevy (*per litt.*) refers me to the following cases: Boh. Num. 15:30 (MS Paris copte 1) ⲟⲩⲯⲩⲭⲏ ⲉⲧⲛⲁⲓⲣⲓ (Lag. ⲉⲥⲛⲁ-); "Theban" Prov. 7:5, 10:26 (Bodmer VI); Akhm. Hos. 6:8, Zach. 12:2.

[6] See A. Shisha-Halevy, *Coptic Grammatical Categories. Structural Studies in the Syntax of Shenoutean Sahidic* (= *Analecta Orientalia* 53), esp. chapter 4.

[7] The relevant marker would be ⲛ̄-; *cf. infra* for ⲛ̄-marked expansions.

possessive article[8] + unmarked expansion
ⲛⲁ ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ
possessive pronoun[8] (+ unmarked expansion)
ⲡⲱⲟⲩ; ⲡⲉⲩⲥⲟⲛ
(ⲛⲓⲙ 'every' with preceding noun[9])
proper names
personal pronouns

Indefinite noun syntagmata:

substantive (*i.e.*, "zero article" + appellative noun) (+ expansion)
ⲣⲱⲙⲉ; ⲱⲏⲣⲉ ⲱⲏⲙ
indefinite article + unmarked expansion (+ ⲛ̄-marked expansion)
ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉ; ⲟⲩⲛⲟⲃ ⲛ̄ⲣⲁⲱⲉ
numeral[10] (+ ⲛ̄-marked expansion)
ⲱⲟⲙⲛ̄ⲧ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ; ⲥⲁⲱⲟ̄ ⲙ̄ⲃⲓⲣ ⲉⲩⲙⲉϩ Mc 8:8 (obsolete: unmarked expansion, cf. ⲭⲧⲟⲩ-ⲧⲏⲩ)
interrogative (pro)noun (+ ⲛ̄-marked expansion)
ⲁⲱ ⲛ̄ⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ; ⲟⲩⲏⲣ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ
indefinite pronoun[11] (+ ⲛ̄-marked expansion)
ϩⲁϩ ⲛ̄ⲱⲁϫⲉ; ⲗⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ

It can be seen that the substantive is the only noun that can be determined in all three ways shown above (definite article, indefinite article, and zero article). Cardinal numbers can be determined by the definite and the zero articles, though not by the indefinite article.

In the following, we will only regard those nouns that can be both definite and indefinite, *viz.* substantives (appellative nouns) and cardinal numbers.

But, on the other hand, definiteness is optional in certain syntactic usages only. *E.g.*, the subject and object of the verbal sentence proper

[8] For the structural interrelation of the possessive article, the absolute possessive pronoun (ⲡⲱⲟⲩ), and the "adjectival" possessive pronoun (ⲡⲉⲩ), see H. J. Polotsky, *Die koptischen Possessiva*, in: *Enchoria* 13, 1985, pp. 89-96.

[9] Including ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ. Although the ⲛⲓⲙ syntagmata most often behave like definite nouns, other cases can be found; *cf.* ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲛⲟⲉⲓ ⲁⲛ ϫⲉ ⲛ̄ⲕⲁ ⲛⲓⲙ ⲉⲩⲙ̄ⲡⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲩⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟⲩ ⲛⲧⲛⲁⲱ ϫⲁϩⲙⲉⲩ ⲁⲛ 'you do not understand that anything that is outside the man and about to go into him will not be able to defile him' Mc 7:18; ... ϫⲉ ⲙ̄ⲛ̄ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲛⲁⲩⲓ ϩⲁ ⲡⲉⲓⲱⲁϫⲉ 'not anyone will be able to bear this word (but those to whom it was given)' Mt 19:11. Note that Shisha-Halevy, *Categories* (*vd. supra*, n. 5), p. 114 (§ 3.1.1.2.1 (3)); pp. 143-144 (§ 5.1.1.0.1), distinguishes a "postpositive determinator", ...-ⲛⲓⲙ (*i.e.*, 'every'), and a "discontinuous determinator", ∅...ⲛⲓⲙ (*i.e.*, 'any').

[10] For one and two-digit numbers only, as the higher units have the structure of ordinary substantives. See W. C. Till, *Koptische Grammatik* § 166.

[11] *Vd. supra*, n. 3.

may be either definite or indefinite. For the substantive, the morphological opposition that corresponds to this is:

ⲡ-ⲣⲱⲙⲉ *vs.* ⲟⲩ-ⲣⲱⲙⲉ

The corresponding morphological opposition of the cardinal numbers is[12]:

ⲡ-ϣⲟⲙⲛ̄ⲧ *vs.* ϣⲟⲙⲛ̄ⲧ

In other usages, definiteness is excluded[13]:

1) after the ⲛ̄- of the attributive construction: ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉ; ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉ; ⲡⲛⲟⲃ ⲛ̄ⲣⲱⲙⲉ; ϩⲛ̄ ⲁϥ ⲛ̄ϩⲉ; ⲡϣⲟⲙⲛ̄ⲧ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ[14];

2) after ⲛ̄- in predications of essence and in related usages: ϥⲟ ⲛ̄ⲥⲁⲃⲉ; ⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲛ ⲙ̄ⲡⲁⲓⲇⲁⲅⲱⲅⲟⲥ 'it became a schoolmaster for us' Gal 3:24; ⲭⲉ ⲁⲓⲕⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ⲛ̄ⲉⲓⲱⲧ ⲛ̄-... 'I made you father of...' Ro 4:17; similarly,

3) after ϩⲱⲥ: ϩⲱⲥ ϣⲏⲣⲉ ϣⲏⲙ 'as a little child' Lc 18:27;

4) when being part of a composite verb, after auxiliary verbs: ⲣ̄-ⲃⲟⲏⲑⲟⲥ 'to help'; ⲭⲓ-ϣⲓⲡⲉ 'to be ashamed' *etc.*;

5) when being part of a composite adjective, after the "conjunct participles": ⲙⲁⲓ-ⲣⲱⲙⲉ; ϥⲁⲓ-ⲃⲉⲕⲉ *etc.*

In all these cases, and perhaps in some further, the bare noun is used, rather than the indefinite article expanded by a noun. In explaining this, we should probably not speak of *definiteness being excluded*, or even of *indefiniteness being compulsory*, but rather of *definiteness being neutralized*. In none of these cases definiteness is relevant, and Coptic is here economic in admitting neither the definite nor the indefinite article, but uses rather zero determination.

Thus, determination by means of the indefinite article occurs only when definiteness is truly optional in both aspects involved: that is, with nouns that may be both definite and indefinite (though not with

[12] There is a plausible explanation why cardinal numbers do not combine with the indefinite article. The singular indefinite article is formed of the cardinal number 'one', used in its construct state (ⲟⲩ-; cf. ϣⲙ̄ⲧ-ϩⲱⲃ, stylistic variant of ϣⲟⲙⲛ̄ⲧ ⲛ̄ϩⲱⲃ, 'three things'; ⲡⲉ-ϥⲧⲟⲩ-ⲧⲛⲩ 'the four winds'). The Coptic cardinal numbers beyond 'one' are, despite of their pluralic meaning, of singular concord. If they combined with the indefinite article, this would have to be the singular form, ⲟⲩ-, which is a cardinal number itself. This (*ⲟⲩ-ϣⲟⲙⲛ̄ⲧ) is avoided. (Similarly, ⲕⲉ- 'other' has the opposition of the numbers: ⲡⲕⲉ- *vs.* ⲕⲉ-. Unlike English, Coptic avoids combining the numeral 'one' (in English *one* > *a(n)*) with 'other'. But there is no obstacle in combining the plural forms, ϩⲉⲛ- and ⲕⲟⲟⲩⲉ; it seems that ϩⲟⲉⲓⲛⲉ 'some' — the construct state of which yields the plural form of the indefinite article — was not felt to be kind of a numeral, as was ⲕⲉ- 'other'.)

[13] *Cf.* W. C. Till, *Koptische Grammatik* §§ 103-108.

[14] ⲛ̄- followed by a definite noun syntagma is genitival.

cardinal numbers, hence with substantives only), and this only in those syntactic situations that allow both definite and indefinite nouns.

There is, however, an important phenomenon that is not accounted for by this rule. Even where definiteness is optional in the above sense, the indefinite article is not used if the statement is negative. The opposition is here

п-ρωмє *vs.* ρωмє, plur. н̄-ρωмє *vs.* ρωмє,

rather than п-ρωмє *vs.* оγ-ρωмє, plur. н̄-ρωмє *vs.* ϩєн-ρωмє. This is not a case of definiteness being neutralized, as was discerned above in certain syntactic environments, since both definite and indefinite noun syntagmata are possible in negative statements (*e.g.*, м̄пє-п-ρωмє сωтм̄ *vs.* м̄пє-ρωмє сωтм̄). Here, avoidence of the indefinite article is obviously conditioned by the logical structure of such sentences[15]. Negativity implies that the statement concerns, not individual objects, but rather a class of objects. In Coptic, the appropriate expression of this is obviously the bare noun, rather than the indefinite article expanded by the noun.

On reconsidering the cases where definiteness is neutralized by syntactic conditions, we will find that the same explanation applies to them. In every particular condition it is to a class of objects that reference is made, rather than to an individual object: прωмє н̄савє 'the man of the class of the clever'; ϥо н̄савє 'he is of the class of the clever' etc. Hence, the zero article determination of the substantive may be compared with the Partitive Case category of languages that dispose of such.

Eventually, the evidence for use or avoidence of the indefinite article shall be summed up systematically. The indefinite article is not used

1) with indefinite and interrogative pronouns,
2) with cardinal numbers (in this case, only the singular article is concerned; the plural form might be expected, were it not precluded by the concord rule of the numerals),
3) with substantives
3.1) in negative statements (this applies, in the main, to subjects and objects),
3.2) wherever definiteness is neutralized, *viz.* after attributive н̄-, after predicative н̄-, after ϩωс; in composite verbs and adjectives.

[15] Though such a behaviour is far from being general or universal, English offers a close parallel: *no student did pass the exam — no article is used in such sentences* (cf. the corresponding expression with definite noun: *the article is not used*...).

SECTION V

LES COPTES ET L'ISLAM

SECTION V

À l'occasion du troisième Congrès d'études coptes tenu à Varsovie du 20 au 25 août 1984, dans l'ensemble des douze sections du congrès qui allait se tenir à Louvain-la-Neuve en 1988, la section V devait étudier *la période arabe-islamique de la littérature et de la civilisation coptes*. Il se fait que la *IIId Conference on Christian Arabic Studies* s'est réunie à Louvain-la-Neuve du 1er au 3 septembre 1988, à la veille du Congrès copte. Elle a rassemblé quelque 80 participants venus des États-Unis, d'Europe et du Proche-Orient. Les congressistes y ont abordé le dialogue islamo-chrétien, la littérature et la linguistique arabes chrétiennes, le monachisme et le droit canonique en Égypte, les maronites, les melkites, les jacobites, les nestoriens du Proche-Orient arabe, la littérature coranique et arabe chrétienne, la théologie chez les Arabes chrétiens. Dès lors, ce congrès a retenu tous les spécialistes et la section V prévue s'est limitée au rapport présenté par le président de la section, le professeur Khalil Samir de l'Institut Pontifical oriental de Rome. Ce rapport fut un précieux commentaire de la bibliographie que nous publions ici.

La *Conference on Christian Arabic Studies* était organisée par le professeur Jacques Grand'Henry, président de l'Institut orientaliste de l'UCL à Louvain-la-Neuve. Le secrétariat fut assuré par le professeur E. Platti de la KUL, Leuven. Ce congrès a été marqué par la création d'une «Association internationale d'Études arabes chrétiennes» dont le président est le professeur Kh. Samir. Les *Actes* du Congrès arabe-chrétien de Louvain-la-Neuve seront publiés dans la collection *Orientalia Christiana Analecta*, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Rome.

BIBLIOGRAPHIE COPTE À L'ÉPOQUE MÉDIÉVALE (1982-1988)

Khalil SAMIR

1. Généralités

1. William F. Macomber, *Catalogue of the Christian Arabic Mss of the Center of Christian Oriental Studies*, Muski, Cairo (Le Caire, Studia Orientalia Christiana, Monographies, 1984).
2. Khalil Samir, *Tables de concordance des manuscrits arabes chrétiens du Caire et du Sinaï* (Louvain, CSCO 482, 1986).
3. Ugo Zanetti, *Les manuscrits de Dair Abû Maqâr* (Genève, Cahiers d'Orientalisme 11, 1986).
4. Khalil Samir, *Arabic Sources for Egyptian Christianity*, in: *The Roots of Egyptian Christianity* (Studies in Antiquity and Christianity), ed. Birger A. Pearson and James E. Goehring (Philadelphia, 1986).
5. Stefan Timm, *Das christlich-koptische Aegypten in arabischer Zeit*. Eine Sammlung christlicher Stätten in Aegypten in arabischer Zeit unter Ausschluss von Alexandria, Kairo, des Apa-Mena-Klosters (Der Abu Mina), der Sketis (Wadi n-Natrun) und der Sinai-Region, I (A-C), II (D-F), III (G-L) (Wiesbaden, 1984, 85, 86).
6. K. A. Worp, *Hegira years in Greek, Greek-Coptic and Greek-Arabic-Papyri*, in: *Aegyptus* 65 (1985) 107-115.
7. K. A. Worp, *Studien zu spätgriechischen, koptischen und arabischen Papyri*, in: *BSAC* 26 (1984) 99-107.
8. Khalil Samir, *Madkhal ila t-turāth al-ʿarabī l-masīḥī*, in: *Ṣadīq al-Kāhin*, 1984 et 1985 (3 articles).
9. Lucy-Anne Hunt, *Christian-Muslim Relations in Painting in Egypt of the Twelfth to mid-Thirteenth Centuries: Sources of Wallpainting at Dair es-Suriani and the Illustration of the New Testament MS Paris, Copte-Arabe 1/ Cairo, Bibl. 94*, in: *Cahiers Archéologiques* 33 (1985) 111-155.
10. Khalil Samir, *Histoire de la littérature arabe des Coptes* (2 vol., en arabe, en préparation).
11. Louis Cheikho et Camille Hechaimé, *Les vizirs et secrétaires arabes chrétiens en Islam (622-1517)* (Jounieh et Rome, «Patrimoine Arabe Chrétien» 11, 1987).
12. Helen Philon, *A Mamluk Deposition from the Cross*, in: *Graeco-Arabica* 2 (Athènes 1983), 265-273.

2. Histoire

1. *Tārīkh al-Baṭāriqah li-Sāwīrus Ibn al-Muqaffaʿ usquf al-Ashmūnayn*, préparé par Ṣamūʾīl al-Suryānī (Dayr as-Suryān, 1984, 4 vol.). Reprint de l'éd.

EVETTS de la Patr. Or. et des éd. de la Soc. d'Arch. Copte, sans l'apparat critique et sans traduction.

2. Johannes den HEIJER, *Quelques remarques sur la deuxième partie de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, in: *BSAC* 25 (1983) 107-124.
3. ——, *Sawīrus Ibn al-Muqaffaʿ, Mawhūb Ibn Manṣūr Ibn Mufarriǧ et la genèse de l'«Histoire des Patriarches d'Alexandrie»*, in: *Bibliotheca Orientalis* 41 (1984) 336-347.
4. ——, *L'Histoire des Patriarches d'Alexandrie: recension primitive et vulgate*, in: BSAC 27 (1985) 1-29.
5. ——, *Mawhūb Ibn Manṣūr Ibn Mufarriǧ et l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie, in Khalil SAMIR (Éd.), *Actes du 2e congrès international d'études arabes chrétiennes* (Rome, OCA 26, 1986, 143-157).
6. KĀMIL ṢĀLIH NAKHLAH, *Tārīkh ḥayāt al-Bābā Buṭrus al-awwal* (Le Caire, Al-Mahabbah, 1981). Reprint.
7. George BĀQĪ, *Al-Qiddīs Kīrillus al-awwal...* 412-444 m. (Aswān 1982, 253 p.).
8. ṢAMŪʾĪL AS-SURYĀNĪ, *Tārīkh al-Kanāʾis wa-l-adyurah fī l-qarn ath-thānī ʿashar al-mīlādī li-Abī l-Makārim, alladhī nusiba khaṭaʾan ilā Abī Ṣāliḥ al-Armanī* (Dayr as-Suryān, 4 volumes, 1984).
9. Jacques TAGIR (Tagher), *Aqbāṭ wa-muslimūn* (USA, reprint vers 1982).
10. ISTIFANUS II (= Andrawus Ghattās), *Al-Anba Rūfāʾīl at-Ṭūkhī (1703-1787). Ḥayātuh wa-muʾallafātuh* (Le Caire, 1987, 51 p.).
11. YUHANNA KABIS, *An-Nuwwāb ar-Rasūliyyūn* (Le Caire, Dakākīnī 1982).
12. Guirguis Daoud GUIRGUIS, *Abba Benjamin, the Coptic Patriarch in the seventh Century*, in: *Nubia et Oriens Christianus* (= Festschrift für C. Detlef G. Müller..., Köln 1987).

3. THÉOLOGIE ET DROIT CANON

1. Khalil SAMIR, *Gabriel II, patriarche copte d'Alexandrie (1131-1145)*, in: *DHGE* 19 (1981) 528-539.
2. ——, *Ibn Tarik ou Ibn Turayk?*, in: *Muséon* 101 (1988) 171-178.
3. Antonios MINA, *Le Nomocanon de Gabriel II Ibn Turayk (1131-1145)*. Étude, édition critique et index exhaustif (Jounieh et Rome, PAC 14-15, 1989).
4. Khalil SAMIR, *Traité de Paul de Būš sur l'unité, la trinité, l'incarnation et la vérité du christianisme*. Étude, édition critique et index exhaustif (Rome et Jounieh, PAC 4, 1983).
5. MURĀD MURQUS BŪLUS, *Al-Muʿallim wa-t-tilmīdh, li-l-bābā Kīrillus III wa-l-anbā Būlus al-Būshī usquf Miṣr al-Qadīmah*, I (Le Caire, 1985, 111 p.).
6. Khalil SAMIR, *Al-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl*. Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation. Introduction, texte arabe et traduction, avec un index-lexique exhaustif, in: *PO* 192 (Turnhout 1985). Avec une bibliographie exhaustive de 93 titres (p. 676-680).
7. ——, *Une théologie arabe pour l'Islam*, in *Tantur Yearbook 1979-1980* (Jérusalem, 1980), p. 57-84, ici p. 62 et 73-77.
8. ——, *Le Traité de l'Unité de Yaḥyā Ibn ʿAdī (893-974). Étude et Édition critique*, coll. *Patrimoine Arabe Chrétien*, 2 (Jounieh et Rome, 1980), ici p. 70-80 et 139-140.

9. ——, *Athanase évêque d'Aboutiğ (†1819), restaurateur de manuscrits*, in *Orientalia Christiana Periodica* 47 (1981), p. 213-221, ici p. 214-219 [description du *Šarfah arabe 5/4*, contenant des compendiums faits par al-Ṣafī].
10. ——, *Madḫal ilā al-turāṯ al-ʿarabī al-masīḥī*, in *Al-Masarrah* 67 (Jounieh 1981), p. 169-184, ici p. 171, 177, 180, 182.
11. ——, *La réponse d'al-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl à la réfutation des chrétiens de ʿAlī al-Ṭabarī*, in *Parole de l'Orient* 11 (1983), p. 281-323.
12. ——, *Le traité sur la nécessité de l'Incarnation de Yaḥyā Ibn ʿAdī, résumé et glosé par al-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl*, in *Studia Orientalia Christiana Collectanea* 18 (1985), p. 1-29.
13. —— (Ed.), *Hal tuqbal šahādat al-qurʾān ʿalā taḥrīf al-Inğīl wa-al-Tawrāt?*, in *Al-Manārah* 25 (Jounieh 1984), p. 497-508 et 587-588.
14. ——, *Une citation du traité christologique attribué au calife al-Muʿizz (m. 975) chez al-Ṣafī b. al-ʿAssāl*, in *Orientalia Christiana periodica* 50 (1984), p. 398-406.
15. ——, *Deux petits traités de Yaḥyā b. ʿAdī sur les divergences entre les évangiles*, in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 50 (1984), p. 581-601, ici 587-588 et 590-601 (résumé par al-Ṣafī).
16. ——, *Un traité perdu d'al-Ṣafī b. al-ʿAssāl sur l'Incarnation du Christ de l'Esprit-Saint et de la Vierge Marie*, in *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 18 (= Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert van Roey for his Seventieth Birthday) (Louvain 1985), p. 283-296.
17. ——, *Deux citations d'al-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl au ch. 46 de la Somme Théologique d'al-Muʾtaman*, in *Orientalia Christiana Periodica* 51 (1985), p. 156-162.
18. ——, *Istiḥālat taḥrīf al-tawrāt wa-al-inğīl li-al-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl*, in *al-Manārah* 26 (1985), p. 407-420.
19. Stefan Leder, *Die arabische Ecloga.* Das vierte Buch der Kanones der Könige aus der Sammlung des Makarios, coll. *Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte*, Band 12 (Frankfurt am Main, Löwenklau Gesellschaft, 1985), x-142 pages, ici p. 1-21.
20. Kamil William Semaan, *Le commentaire du récit de l'agonie par Buṭrus as-Sadamantī* (à paraître dans PAC).

4. Monachisme

1. Māttā al-Miskīn, *Rasāʾil al-qiddīs Anṭūniyūs, bi-ḥasab an-naṣṣ al-ʿarabī al-makhṭūṭ, yuqābiluh al-tarğamah min al-lughāt al-aṣliyyah li-aḥad ruhbān ad-Dayr, maʿa tawḍīḥ wa-talkhīṣ al-mabādiʾ ar-rūḥiyyah al-hāmmah li-l-ab ...* (Saint-Macaire, 1979, 144 p.).
2. *Bustān ar-Ruhbān, ābāʾ al-Kanīsah al-qibṭiyyah al-urthudhuksiyyah* (Le Caire, Vers 1985, 128 + 128 p.). Reprint.
3. Ṣamūʾīl as-Suryānī, *Tafsīr al-Barādīsūs (ayy tafsīr bustān ar-ruhbān), li-l-anbā Filuksīnūs usquf Manbiğ* (Dayr as-Suryān, vers 1985, 297 p.).
4. Armaniyus Habashi al-Birmawi, *Tarwīd al-adhhān fi bustān ar-ruhbān* (Le Caire, Al-Mahabbah, 1979, 88 p.).
5. Ṣamūʾīl as-Suryānī, *Aqwāl al-Anbā Ashaʿiyāʾ al-Isqīṭī, ʿan makhṭūṭāt 181, 183, 185, 188, 190 nuskiyyāt bi-Dayr as-Suryān* (Dayr as-Suryān, 1985, 174 p. ms.).

6. TADŪRUS AS-SURYĀNĪ et ṢAMŪ'ĪL AS-SURYĀNĪ, *Mayāmir Mār Awghirīs, 'an makhṭūṭah raqam 174 Nuskiyyāt bi-Dayr as-Suryān* (Dayr as-Suryān, vers 1985, 152 p. ms.).
7. BŪLUS BASĪLĪ, *Kitāb ash-shaykh ar-rūḥānī. Min dhakīrat maktabat Dayr as-Sayyidah al-'Adhrā', Dayr al-Muḥarraq*, 2e éd. (Dayr al-Muḥarraq 1984).
8. YŪSĀB AS-SURYĀNĪ, *Ru'ūs al-ma'rifah, li-sh-shaikh ar-rūḥānī 'an makhṭūṭ raqam 184 Nuskiyyāt bi-Dayr as-Suryān* (Dayr as-Suryān 1986, 70 p.).
9. *Mayāmir Mār Isḥāq, naskh al-mutanayyiḥ al-qummus* YŪḤANNĀ IBRĀHĪM AS-SURYĀNĪ, *a'addahā li-n-nashr ar-rāhib al-qass* ṢAMŪ'ĪL AS-SURYĀNĪ. Reprint de l'original de 1968, fait à Dayr as-Suryān vers 1985 (533 p.).
10. YŪSĀB AS-SURYĀNĪ, *Mayāmir Mār Isḥāq, 'an makhtūtah raqam 152 Nuskiyyāt bi-Dayr as-Suryān* (Dayr as-Suryān 1985). Tome 3 (225 p. ms.) et tome 4 (54 p. machine très serrées).
11. *Min siyar al-ābā' as-suwwāh, 'an makhṭūṭāt al-mayāmir bi-Dayr as-Suryān* (Dayr as-Suryān vers 1985, 92 p.).
12. Abdel Raḥman Abd al-TAWĀB, *Relations of Monks and Moslems in the First Century of the Higra. A Study of the Relations Between the Umayyad Rulers and the Christian Population of Egypt*, in: *Le site monastique des Kellia* (Genève 1986) 323-5.
13. Jürgen HORN, *Das Gebiet des 12. Oberägyptischen Gaues. Eine historisch-topographische Analyse*, in: *OLP* 18 (1987) 35-60.
14. *Al-Ma'āhid li-Yūǧannā Kāsiyān... tarḥamahā ābā' min Dayr as-Suryān al-'āmir* (Dayr as-Suryān, vers 1985, 96 p.).

5. LITURGIE

1. YASSĀ 'ABD AL-MASĪḤ, *Tuqūs al-Kanīsah al-qibṭiyyah al-urthūdhuksiyyah wa-'aqā'iduhā* (Alexandrie, Gam'iyyat Mār Mīnā, ar-Risālah 11, 1986).
2. ṢAMŪ'ĪL AS-SURYĀNĪ, *Tartīb al-bī'ah, 'an makhṭūṭāt al-Baṭriyarkiyyah bi-Miṣr wa-l-Iskandariyyah wa-makhṭūṭāt al-adyurah wa-l-kanā'is*, tome I: *Tūt, Bābah, Hātūr. Dirāsah muqāranah a'addahā...* (Dayr as-Suryān vers 1986).
3. Al-Anbā MATTĀ'US *al-Usquf al-'āmm* et SAMU'IL AS-SURYĀNĪ, *Ibsāliyyāt* (copto-arabe) (Dayr as-Suryān vers 1985, 44 p.): pour les fêtes de l'Annonciation, de la Transfiguration, de l'Entrée du Christ en Égypte et de Jean Kama.
4. *Mushtahā n-nufūs fī tartīb aṭ-ṭuqūs, bi-ḥasab al-Kanīsah al-qibṭiyyah al-urthūdhuksiyyah* (Le Caire 1986, 208 p.).
5. Al-Anbā MATTĀ'US, *Ad-Difnār qibṭi-'arabî* (Beni Souef 1987, 640 p.).
6. *Dhuksūlūǧiyyāt*, tome I (copto-arabe) (Le Caire vers 1985).
7. *As-Sinaksār al-qibṭī al-Ya'qūbī*, li-René Basset. *I'dād wa-ta'līq ar-Rāhib* SAMŪ'ĪL AS-SURYĀNĪ (2 vol., vers 1984). Reprint des volumes de la PO, sans notes ni traduction.

SECTION VI

TEXTES DOCUMENTAIRES

PUBLIKATIONEN KOPTISCHER NICHTLITERARISCHER TEXTE DER JAHRE 1984-1988

Martin KRAUSE
Westfälische Wilhelms-Universität, Münster (RFA)

Die schriftlichen Quellen werden bekanntlich in literarische und nichtliterarische Texte unterteilt. Zu den nichtliterarischen Texten gehören Urkunden, Listen, Briefe und Schreibübungen. Hierzu kann man auch die Zaubertexte rechnen. Meine Aufgabe besteht darin, Ihnen über die Publikationen der koptischen *nichtliterarischen* Texte, die in den Jahren 1984-1988 erschienen sind, zu berichten. Auf literarische Texte, die zuweilen mit den nichtliterarischen veröffentlicht werden, gehe ich daher nicht ein.

In der mir zur Verfügung stehenden Zeit ist es mir leider nicht möglich, alle Erscheinungen zu besprechen. Ich muß mich auf einige ausgewählte Beispiele beschränken. Auch mein schriftlicher Bericht konnte wegen der vorgeschriebenen Länge nicht umfassender sein. Als Ersatz habe ich eine Liste der Textpublikationen mit 34 Nummern[1]

[1] Liste der Veröffentlichungen koptischer nichtliterarischer Texte der Jahre 1984-1988:

W. BELTZ, 1984: *Die koptischen Zauberpergamente der Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin*, in: *AfP* 30, 83-104.

W. BELTZ, 1985: *Die koptischen Zauberpapiere und Zauberostraka der Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin*, in: *AfP* 31, 31-41.

W. BELTZ, 1986: *Die koptischen Zaubertexte der Papyrus-Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin*. Register, in: *AfP* 32, 55-66.

A. B. BREEN, 1985: *Three Coptic papyri from the Michigan collection*, in: *ZPE* 59, 30-32.

G. M. BROWNE 1984: *Papiri Laurenziani Copti (P Laur. V)*, Firenze.

G. M. BROWNE 1987: *Koptische Briefe*, in: *Das Archiv des Nepheros und verwandte Texte*, hrsg. und kommentiert von B. KRÄMER und J. G. SHELTON mit zwei koptischen Beiträgen von G. M. BROWNE, Mainz, 80-83 (= Aegyptiaca Treverensia 4).

W. CLARYSSE, 1986: *A Coptic invocation to the angel Orphamiel*, in: *Enchoria* 14, 155.

W. GODLEWSKI, 1986: *Catalogue des ostracas coptes trouvés pendant le dégagement du temple de Thoutmosis III à Deir el-Bahari*, in: *Deir el-Bahari* V, 134-140.

M. R. M. HASITZKA, 1987: *Corpus Papyrorum Raineri*, Bd. XII *Koptische Texte*, hrsg. von M. R. M. HASITZKA, Wien.

R. J. HEISLER, 1984: *Coptic documents from the Michigan collection*, in: *ZPE* 57, 125-129.

M. KRAUSE, 1985: *Zur Edition koptischer nichtliterarischer Texte. P. Würzburg 43 neu bearbeitet*, in: *ZÄS* 112, 143-153.

E. LÜDDECKENS, 1986: *Der koptische Brief Reykjavik Nr. 11*, in: *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker* presented on the occasion of his 78th birthday december 10, 1983 (ed. by L. H. LESKO), Hannover and London, 105-110.

E. LÜDDECKENS, 1987: *Der koptische Brief Reykjavik XI, Corrigenda und Addenda*, in: *Enchoria* 15, 33-37.

erstellt und ebenso eine Liste mit ausgewählter Literatur über nichtliterarische Texte und Hilfsmittel, die in diesem Zeitraum erschienen sind[2].

L. S. B. MacCoull, 1984a: *Coptic documentary papyri in the collection of the Society for Coptic Archaeology*, Cairo, in: *Atti del XVII congresso internazionale di papirologia* II, Napoli, 777-785.
L. S. B. MacCoull, 1984b: *An ecclesiastical letter from Antinoe in the Coptic Museum*, in: *Mus* 97, 187-195.
L. S. B. MacCoull, 1985a: *A Coptic cession of land by Dioscorus of Aphrodito*, in: *Acts of the second international congress of Coptic studies*, Roma, 22-26 september 1980, edited by T. Orlandi and F. Wisse, Roma, 159-166.
L. S. B. MacCoull, 1985b: *Three Coptic papyri in the Duke University collection*, in: *BASP* 20, 137-141.
L. S. B. MacCoull, 1985c: *Two Coptic fragments in the Freer collection*, in: *BASP* 20, 143-147.
L. S. B. MacCoull, 1985d: *Coptic documentary papyri in the Hyvernat collection*, in: *BSAC* 27, 53-60.
L. S. B. MacCoull, 1986a: *Coptic documentary papyri in the Beinecke Library, Yale University*, Kairo (= Textes et documents, tome XVII).
L. S. B. MacCoull, 1986b: *Coptic documentary papyri from Aphrodito in the Chester Beatty Library*, in: *BASP* 22, 197-203.
L. S. B. MacCoull, 1986c: *Coptic documentary papyri in the Greco-Roman Museum, Alexandria*, in: *Aeg* 66, 187-195.
L. S. B. MacCoull, 1987: *P. Alex. inv. 647: a contract with Trinitarian/Marian invocation*, in: *Rivista degli studi orientali* 58, 49-54.
H. Maehler, 1984: *Ein koptischer Papyrus in Leeds*, in: *Enchoria* 12, 27-28.
M. W. Meyer, 1985: *O. Moen 34: a second look*, in: *BSAC* 27, 71-72.
S. Pernigotti, 1985: *I papiri copti dell'Universita Cattolica di Milano I*, in: *Aeg* 65, 67-105.
R. P. Salomons/P. J. Sijpesteijn, 1987: *Varia Coptica no. 5 made complete*, in: *Enchoria* 15, 55-59.
H. Satzinger, 1986: *Zwei koptische Brief-Ostraka in Krakau*, in: *Enchoria* 14, 107-110.
H. Satzinger et P. J. Sijpesteijn, 1988: *Koptisches Zauberpergament Moen III*, in: *Mus* 101, 51-63.
P. J. Sijpesteijn, 1984a: *Two Coptic ostraca from the Moen collection*, in: *BSAC* 26, 95-96.
P. J. Sijpesteijn, 1984b: *Two Coptic letters*, in: *CdE* 59, 371-373.
P. J. Sijpesteijn, 1986a: *Ostracon Copticum Amstelodamense*, in: *CdE* 61, 173-174.
P. J. Sijpesteijn, 1986b: *Some Coptic receipts for diagraphon*, in: *Enchoria* 14, 111-115.
P. J. Sijpesteijn, 1987: *Drei koptische Ostraka*, in: *Aeg* 62, 273-276.

[2] Literatur über nichtliterarische Texte und Hilfsmittel von 1984-1988 (in Auswahl):

R. Bagnell-K. Worp, 1986: *Dating by the moon in Nubian inscriptions*, in: *CdE* 61, 347-357.
A. Biedenkopf-Ziehner, 1984: *Zwei Indices zu Hall, Coptic and Greek Texts*, in: *Enchoria* 12, 109-118.
A. Biedenkopf-Ziehner, 1985: *φλυαρεῖν, eine Verletzung gebotener Höflichkeit im Brief*, in: *Enchoria* 13, 7-12.
W. Brunsch, 1987: *Kleine Chrestomathie nichtliterarischer koptischer Texte*, Wiesbaden.
A. Calderini, 1984-1988: *Dizionario de nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano, a cura di Sergio Daris*, Milano, Vol. IV,2 1984; Vol. IV,3 1986; Vol. IV,4 1986; Vol. V 1987; Supplemento 1 (1935-1986), Milano 1988.

Im 1. Teil meines Berichtes stelle ich die Publikationen vor, im 2. kürzeren Teil werde ich die Vorstellung der Veröffentlichungen durch Ergebnisse eigener bisher unveröffentlichter Arbeiten ergänzen.

In 28 Publikationen werden bisher unbekannte Texte veröffentlicht. Bei 4 Artikeln[3] handelt es sich um Verbesserungen und Ergänzungen eines veröffentlichten Textes, dabei berichtigen zwei Autoren[4] in verschiedenen Zeitschriften ein- und dieselbe Textinterpretation, und ein Editor[5] berichtigt seine eigene Veröffentlichung. In einem Aufsatz wird ein bekannter Text um 10 neu gefundene Zeilen ergänzt und der Text erneut abgedruckt[6].

Die Anzahl der in den Textpublikationen veröffentlichten koptischen Texte ist sehr unterschiedlich. Sie schwankt zwischen einem[7] und 39 Texten[8], in der Mehrzahl werden nur einige wenige Texte bekannt gemacht[9]. Es handelt sich um drei Monographien, in denen von je

M. Krause, 1984: *Koptologie und Papyrologie*, in: *Atti del XVII congresso internazionale di papirologia* (Napoli, 19-26 maggio 1983), Vol. 2, Napoli, 735-753.

M. Krause, 1985a: *Die Beziehungen zwischen den beiden Phoibammon-Klöstern*, in: *BSAC* 27, 31-44.

M. Krause, 1985b: *Zur Möglichkeit von Besitz im apotaktischen Mönchtum Ägyptens*, in: *Acts of the second international congress of Coptic studies* (Roma, 22-26 september 1980), ed. by T. Orlandi and F. Wisse, Roma, 121-133.

M. Krause, 1986: *Die Aussagen der Urkunden über die Verfassung koptischer Klöster*, in: *Le site monastique copte des Kellia. Sources historiques et explorations archéologiques.* Actes du Colloque de Genève 13 au 15 août 1984, Genève, 41-52.

L.S.B. MacCoull, 1986: *Coptic documentary papyri as a historical source for Egyptian Christianity*, in: B.A. Pearson and J.E. Goehring, edd., *The roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 42-50.

L. Papini, 1984: *Annotazioni sul formulario giuridico di documenti copti del VI secolo*, in: *Atti del XVII congresso internazionale di papirologia* (Napoli, 19-26 maggio 1983), Vol. 2, Napoli, 767-776.

St. Timm, 1984-1988: *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit. Eine Sammlung christlicher Stätten in Ägypten in arabischer Zeit unter Ausschluß von Alexandria, Kairo, des Apa-Mena-Klosters (Der Abu Mina), der Sketis (Wadi n-Natrun) und der Sinai-Region*, Teil 1 (A-C), Wiesbaden 1984; Teil 2 (D-F), Wiesbaden 1985; Teil 3 (G-L), Wiesbaden 1985; Teil 4 (M-P), Wiesbaden 1988.

K.A. Worp, 1984: *Studien zu spätgriechischen, koptischen und arabischen Papyri*, in: *BSAC* 26, 99-107.

K.A. Worp, 1985: *Hegira years in Greek, Greek-Coptic and Greek-Arabic Papyri*, in: *Aeg* 65, 107-115.

[3] Clarysse, 1986; Lüddeckens, 1987; Mayer, 1985; Salomons-Sijpesteijn, 1987.

[4] Clarysse, 1986 u. Mayer, 1985.

[5] Lüddeckens, 1987.

[6] Salomons-Sijpesteijn, 1987.

[7] z.B. Lüddeckens, 1986; MacCoull, 1984b, 1985a, 1987; Maehler, 1984.

[8] MacCoull, 1986a.

[9] Vgl. A 1. Die Anzahl der veröffentlichten Texte ergibt sich oft schon aus dem Titel der in Zeitschriften veröffentlichten Texte.

einem Autor 39[10], 38[11] bzw. 13 Texte[12] einer Sammlung publiziert werden. Dreimal werden Texte in einer Reihe[13] veröffentlicht, zweimal ein Text in einer Festschrift[14] und zweimal befindet sich eine Publikation in einem Kongreßband[15].

Die 24 Aufsätze verteilen sich über 8 Zeitschriften[16]: in Enchoria 6 Beiträge, im Archiv für Papyrusforschung, im Bulletin of the American Society of Papyrologists, im Bulletin de la Société d'Archéologie Copte und in Aegyptus je 3, in der Chronique d'Égypte, der Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik und im Le Muséon je 2 Beiträge und in der Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 1 Beitrag.

Die 1984-1988 veröffentlichten Texte sind auf Papyrus, Pergament, Tonscherben, Kalksteinsplitter, Papier und vereinzelt auf Holz geschrieben und stammen aus 25 verschiedenen Sammlungen: 5 in den USA[17], 3 in Ägypten[18] und 17 in Europa[19], von Island bis Italien und von Irland bis Polen. Unter ihnen befinden sich eine Reihe von bisher nicht erfaßten öffentlichen und vollkommen unbekannten Privatsammlungen. Sie ergänzen die 1976 von Arthur Schiller veröffentliche *Checklist of*

[10] MacCoull, 1986a.
[11] Hasitzka, 1987.
[12] Browne, 1984.
[13] Godlewski, 1986; Hasitzka, 1987; MacCoull, 1986a.
[14] Lüddeckens, 1986; MacCoull, 1987.
[15] MacCoull, 1984a, 1985a.
[16] Vgl. A 1.
[17] Durham (North Carolina), Duke University (MacCoull, 1985b); Michigan, University Collection (Breen, 1985; Heisler, 1984); Washington, D.C. Catholic University, Institut of Christian Oriental Research (MacCoull, 1985d); Washington, D.C. Freer Collection (MacCoull, 1985c); Yale University, Beinecke Library (MacCoull, 1986a).
[18] Alexandria, Greco-Roman Museum (MacCoull, 1985a, 1986c, 1987); Cairo, Collection of the Society for Coptic Archaeology (MacCoull, 1984a); Cairo, Coptic Museum (MacCoull, 1984b, 1985a); Unbekannt ist mir der Aufbewahrungsort der von Godlewski, 1986, veröffentlichten Ostraka in Ägypten.
[19] *Bundesrepublik Deutschland*: Heidelberg, Papyrussammlung der Universität (Browne, 1987); Trier, Universität (Browne, 1987); Würzburg, Papyrussammlung der Universitätsbibliothek (Krause, 1985). — *DDR*: Berlin, Papyrussammlung der Staatl. Museen (Beltz, 1984-1986). — *Großbritannien*: Leeds, Brotherton Library der Universität (Maehler, 1984); Oxford, Bodleian Library (Salomons/Sijpesteijn, 1987). — *Irland*: Dublin, Chester Beatty Library (MacCoull, 1986b). — *Island*: Reykjavik, Nationalmuseum (Lüddeckens, 1986 u. 1987). — *Italien*: Florenz, Bibliotheca Medicea Laurenziana (Browne, 1984); Privatsammlung Pintaudi (Sijpesteijn, 1984b); Mailand, Katholische Universität (Pernigotti, 1985). — *Niederlande*: Amsterdam, Papyrologisches Institut der Universität (Sijpesteijn, 1986a); Heerlen, Thermenmuseum (Sijpesteijn, 1986b u. 1987); Privatsammlung Moen (Sijpesteijn, 1984a; Satzinger-Sijpesteijn, 1988). — *Österreich*: Wien, Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek (Hasitzka, 1987). — *Polen*: Krakau, Archäologische Sammlung der Jagellonen-Universität (Satzinger, 1986). — *Vatikan*: Ägyptisches Museum (Sijpesteijn, 1984b).

Coptic Documents and Letters[20] und werden eingehen in das von unserer Gesellschaft in Arbeit befindliche *directory of Coptic collections.*

Die 34 Publikationen sind — wie Sie aus der Liste[21] ersehen können — von 16 Autoren geschrieben worden. In der Mehrzahl hat jeder Autor einen Aufsatz veröffentlicht. Drei Kollegen publizierten zwei Veröffentlichungen, wobei es sich bei Herrn Kollegen Lüddeckens um eine Korrektur der eigenen Publikation handelt. Herr Kollege Sijpesteijn veröffentlichte 5 Aufsätze allein und 2 mit einem Mitautor. Am fleissigsten war unsere Kollegin MacCoull, die allein 10 Publikationen vorlegte, neun Aufsätze und ein Buch. Der Wert ihrer Arbeit liegt vor allem darin, uns durch ihre Berichte den Umfang mehrerer Sammlungen bekannt gemacht zu haben. Ihre vereinzelten Textbeigaben sind nicht als abschliessende Publikation[22] anzusehen.

Die veröffentlichten Texte — fast 250 einschließlich der 57 Fragmente[23] — stellen nur einen geringen Prozentsatz der viele Tausende zählenden unveröffentlichten koptischen nichtliterarischen Texte dar, die in vielen Sammlungen neben den bereits vor 1900 publizierten ruhen, die wieder veröffentlicht werden müssen, weil sie den heutigen Ansprüchen an Textpublikationen nicht mehr genügen. Zu den Anforderungen[24] gehören: eine Beschreibung des Beschreibstoffes mit Größenangaben, die Wiedergabe des Textes, eine Übersetzung, der Kommentar, eine Abbildung und bei einer Monographie auch Indices. Die *Übersetzung* ist deshalb wichtig, weil die Publikation sich nicht nur an *Koptologen* richtet, sondern auch an Vertreter von Nachbardisziplinen: an Rechtshistoriker, die an der Bearbeitung der Rechtsurkunden interessiert sind. Ich erinnere an die Arbeiten Tills[25], der Urkundengattungen (Bürgschaftsurkunden, Heiratsurkunden u.a.) übersetzt und dadurch den Rechtshistorikern erschlossen hat. Nach dem Tode Steinwenters[26] und Schillers[27], die noch Koptischkenntnisse besassen, fehlen Rechtshistoriker mit Koptischkenntnissen. Nicht besser ist die Situation bei Theologen, Arabisten, Althistorikern und Papyro-

[20] A. A. Schiller, *A Checklist of Coptic Documents and Letters*, in: *BASP* 13, 1976, 99-123.

[21] Vgl. A 1.

[22] Vgl. A 44.

[23] MacCoull, 1985d.

[24] Vgl. Krause, 1985.

[25] Vgl. die (unvollständige) Bibliographie Tills, in: *BSAC* 17, 1964, 3-12.

[26] Vgl. M. Kaser, Artur Steinwenter (1888-1959), in: *Almanach der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 109 (1959) 349-355.

[27] Vgl. *Studies in Roman Law in memory of A. Arthur Schiller*, ed. by R. S. Bagnall and W. V. Harris, Leiden 1986 (= *CSCT*, 13) mit der Bibliographie Schillers.

logen, für die die nichtliterarischen Texte ebenfalls wichtige Quellen ihrer Arbeit sind.

Wegen der Mehrsprachigkeit in Ägypten können bekanntlich koptische, griechische und arabische Urkunden zu einem Archiv zusammengehören, wie im Falle des Jahja ben Hilal[28]. Bekanntlich gibt es auch bilingue koptisch-arabische Texte und sogar trilingue Urkunden, wie z.B. die 1938 von Grohmann[29] veröffentlichte Urkunde des 8. Jh.s, die bis Zeile 80 in koptischer Sprache, bis Zeile 92 in griechischer und bis Zeile 101 in arabischer Sprache geschrieben ist. Griechische Texte sind vorläufig bis ins Jahr 780[30] bezeugt, die arabischen Texte datieren von 643-1378[31], die koptischen vom 4. bis 14. Jh.; die 1984-1988 veröffentlichten stammen aus der Zeit vom 4. bis 8. Jh., die Zaubertexte aus späterer Zeit.

Aus einem griechisch-koptischen Archiv des Nephoros stammen die von Kollegen Browne[32] veröffentlichten koptischen Briefe, die griechischen sind von Bärbel Kramer und John Shelton publiziert. Die neu veröffentlichten Briefe gehören zu dem 1924 von Bell und Crum[33] veröffentlichten meletianischen Archiv und datieren in die Zeit von 330-340.

Abbildungen der veröffentlichten Texte sind ebenfalls aus mehreren Gründen wichtig. Einmal fehlt bisher eine neuere *Paläographie* der koptischen Urkunden. Stegemanns[34] 1936 erschiene Arbeit liegt bereits 50 Jahre zurück und enthält leider eine Reihe von Fehlern[35] als Folge falscher Datierungen von Urkunden. Seitdem sind viele sicher datierte koptische nichtliterarische Texte bekannt geworden. Die 1987 von Wolfgang Brunsch veröffentlichte *Kleine Chrestomathie nichtliterari-*

[28] A.2: Worp, 1984, 103-107.

[29] A. Grohmann, *Arabic Papyri in the Egyptian Library*, Vol. III, Cairo 1938, 67-93 (Nr. 167).

[30] Worp, a.O., 1984, 105.

[31] A. Grohmann, *Einführung in die Chrestomathie zur arabischen Papyruskunde*, Prag 1954, 3.

[32] Browne, 1987.

[33] H. I. Bell and W. E. Crum, *Jews and Christians in Egypt*, Oxford 1924.

[34] V. Stegemann, *Koptische Paläographie*, Heidelberg 1936.

[35] Stegemann, a.O., Taf. 9 datiert British Museum, Pap. 78 (= W. C. Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*, London 1905, 184 f. (Nr. 395)) »ca. 600«. Stegemann folgt Crum, der a.O., Taf. I oben die Urkunde »about 600« datiert. Es handelt sich um das Testament Jakobs KRU 65. Diese Urkunde wird von W. C. Till (*Datierung und Prosopographie der koptischen Urkunden aus Theben*, Wien 1962, 26 f.) fast 100 Jahre später, in die 2. Hälfte des 7. Jh.s datiert. Ich habe es aus inhaltlichen Gründen (MDIK 25, 1969, 65 f.) zwischen 690 und 698 angesetzt. Auch KRU 77 (P. Nolot), datiert vom 4.12.634 (vgl. Till, a.O., 29), wird von Stegemann, a.O., Taf. 9 in die Jahre »664/5« datiert!

scher koptischer Texte will und kann diese Lücke nicht ausfüllen; denn die Publikation — nach dem Vorbild einer ägyptischen Chrestomathie der hieroglyphischen Texte gestaltet — ist nur als »eine Hilfe beim Einlesen in die mehr oder minder kursive Schrift und die Sprache der Originale«[36] gedacht. Es werden neben einem bohairischen Grabstein und zwei Zaubertexten 13 Urkunden und Briefe, fast ausschließlich aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek, abgebildet mit Angabe ihrer Publikationen. Fast alle Urkunden stammen aus dem Gau Hermonthis, nur Nr. 13 aus Hermopolis. Sie datieren aus dem 7. bis 8. Jh., nur der Zaubertext (Nr. 15) und der Grabstein (Nr. 16) stammen aus dem 10. Jh. Die Publikation umfaßt also zeitlich nur einen Teil des Zeitraumes, in dem koptische nichtliterarische Texte belegt sind, *örtlich* ist sie fast nur auf den Raum Hermonthis/Djeme beschränkt und *inhaltlich* fehlen viele Urkundengruppen. Die *Beigabe von Tafeln* in Textpublikationen hilft aber auch bei der Zusammenfügung von Papyri, die in mehrere Stücke zerbrochen und über den Antikenhandel in verschiedene Sammlungen gelangt sind. So konnten zu dem in British Museum London aufbewahrten, als Varia Coptica 5 veröffentlichten Papyrus die bisher fehlenden 10 Anfangszeilen von R. P. Salomons in der Bodleian Library in Oxford aufgespürt und der Papyrus 1987 vollständig vom Entdecker mit Kollegen Sijpesteijn publiziert werden[37]. Die Vervollständigung des Papyrus erlaubte auch die genaue Datierung der Urkunde, die bisher als »nach 618«[38] angegeben wurde: sie wurde am *22. Januar 627* in Edfu errichtet. Ebenso ergab sich, daß Tills Definition als *»Erbvertrag«* zutreffend ist. Steinwenter[39] hatte sie als »gemeinsames Testament« bezeichnet.

So ist z.B. auch zu hoffen, daß zu dem einen oder anderen der 57 kleinen Papyrusfragmente der Hyvernat Collection, die 1985 von Frau Kollegin MacCoull veröffentlicht wurden und zum Teil auf den 12 Tafeln[40] abgebildet werden, weitere passende Fragmente in anderen Sammlungen gefunden werden.

Die *Beigabe von Tafeln* erlaubt auch die Überprüfung der Lesungen des jeweiligen Herausgebers auf ihre Richtigkeit. Oft können auch erhaltene Buchstabenreste noch ergänzt werden. Freilich muß die Qualität der Tafeln auch so gut sein, daß der jeweilige Text gut lesbar ist. Vorbildliche Qualität weisen die Tafeln der von Frau Hasitzka[41] und

[36] Vgl. A 2: Brunsch, 1987, Vorwort.
[37] Salomons-Sijpesteijn, 1987.
[38] So Till, *Datierung und Prosopographie*, a.O., 47.
[39] A. Steinwenter, *Das Recht der koptischen Urkunden*, München 1955, 48 A 7.
[40] MacCoull, 1985d, Taf. I-XII.
[41] Hasitzka, 1987.

Kollegen Browne[42] herausgegebenen Bände auf. Dagegen sind die Tafeln der in Kairo gedruckten Bände des Bulletin de la Société Copte und des Bandes XVII der Textes et Documents[43] von überwiegend schlechter Qualität. Trotzdem erlauben sie die Verbesserungen mancher Lesungen, was nicht hier, sondern an anderer Stelle geschehen soll[44].

Die Arbeit an den nichtliterarischen Texten ist schwieriger als an literarischen Texten und verlangt von dem jeweiligen Bearbeiter zusätzliche Kenntnisse gegenüber den Bearbeitern literarischer Texte, nämlich[45] der Sprache der Urkunden, der Paläographie nichtliterarischer Texte, der Schreibung griechischer Lehnwörter — leider fehlt immer noch das Lexikon der griechischen Wörter im Koptischen —, vor allem die Kenntnis der verschiedenen Formulare koptischer Urkunden und selbstverständlich der koptischen, griechischen und arabischen Papyruspublikationen, der Hilfsmittel und Sekundärliteratur für seine Arbeit.

Wer in der griechischen Papyrologie beheimatet ist, findet schneller und besser den Zugang zu den koptischen nichtliterarischen Texten als ein von anderen Nachbardisziplinen, etwa der Ägyptologie, herkommender Wissenschaftler. Wie bekannt ist, amtierten die ägyptischen Notare zweisprachig, errichteten Urkunden sowohl in griechischer als auch in koptischer Sprache. Dem griechischen Papyrologen sind daher die Formulare koptischer Urkunden bekannt.

Trotzdem hatte der griechische Papyrologe, Kollege Sijpesteijn[46], bei der Veröffentlichung eines koptischen Ostrakons Schwierigkeiten mit der Abtrennung des aus den Zaubertexten bekannten Namens *Orphamiel*. Unabhängig voneinander haben die beiden Kollegen Meyer[47] und Clarysse[48] den Fehler berichtigt. Keine Schwierigkeiten hatte Herr Kollege Sijpesteijn dagegen mit der Veröffentlichung koptischer Steuerquittungen aus Djeme[49], weil hierfür sowohl das Formular bekannt ist als auch eine Reihe einschlägiger Arbeiten, zuletzt von Fritz

[42] Browne, 1984.

[43] MacCoull, 1986a.

[44] Die Stärke unserer Kollegin L. S. B MacCoull liegt in der schnellen Bekanntmachung koptischer Urkunden, bei der sie ihren Inhalt referiert. Ihr Temperament läßt offensichtlich ein geduldiges längeres Arbeiten, das unerläßlich für eine Textedition ist, nicht zu. Daher sind ihre *Texteditionen* revisionsbedürftig. Neben anderen Textlesungen, -abtrennungen, möglichen Ergänzungen von Textlücken stellt man zuweilen auch fehlerhafte Übersetzungen und Textinterpretationen und unvollständige Indices fest, die in Neuausgaben, vor allem der Yale-Texte, bereinigt werden müssen.

[45] Zum folgenden vgl. Krause, 1985, 144 f.

[46] Sijpesteijn, 1984a.

[47] Meyer, 1985.

[48] Clarysse, 1986.

[49] Sijpesteijn, 1986b.

Hintze[50] aus dem Jahre 1975, vorliegen. Die von W. Beltz[51] 1983 begonnene Publikation der Berliner *Zaubertexte* ist von ihm 1986 mit der Veröffentlichung der Register abgeschlossen worden. Damit ist eine umfangreiche und wichtige Textgruppe der Berliner Papyrussammlung erschlossen worden. Die Arbeit an der Veröffentlichung der koptischen Zaubertexte auch anderer Museen ist in Angriff genommen worden[52]. Das gilt auch für die griechischen Zauberpapyri[53]. Ein nützliches Hilfsmittel ist die Dissertation von Frau Biedenkopf-Ziehner über das koptische Briefformular[54] vom Jahre 1983, ebenso ihr Aufsatz in Enchoria 13[55]. Trotzdem sind Briefe oft schwer zu verstehen, weil es sich oft um Briefwechsel handelt, von dem uns nur ein Teil erhalten ist und in den Briefen Vorgänge und Dinge angesprochen werden, die zwar der Briefempfänger kannte, uns aber nicht bekannt sind. Hinzu kommen die Schreibfehler und ein unbeholfener Schriftduktus der Briefschreiber. Herr Kollege Lüddeckens[56] hat die Mängel einer Briefedition, die ihm von Kollegen und Mitarbeitern aufgezeigt worden waren, selbst in einem Nachtragsaufsatz[57] bereinigt.

Uns fehlen leider immer noch ein *Sammelbuch* und eine *Berichtigungsliste* der koptischen Urkunden, wie sie zum Rüstzeug der *griechischen* Papyrologen gehörten.

Sehr wichtig ist die Arbeit von Frau Kollegin Hasitzka[58], die auf der Veröffentlichung und Auswertung 37 koptischer Listen und eines Briefes beruht und die 1985 als Dissertation unter dem Titel *Quellen zur Wirtschaft Ägyptens aus arabischer Zeit in koptischer Sprache* von der Philosophischen Fakultät der Universität Wien angenommen wurde. Für eine Würdigung der Arbeit verweise ich auf meine in »Archiv für Orientforschung« erscheinende Rezension. Die Qualität der Arbeit zeigt, daß die Veröffentlichung der riesigen Bestände der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien in guten Händen ist und hoffentlich bald weitere Fortschritte machen wird.

Zu den Aufgaben des Papyrologen gehört auch die *Wiedergewinnung*

[50] F. Hintze, *Koptische Steuerquittungsostraka der Berliner Papyrussammlung*, in: *Mitteilungen aus der Ägypt. Sammlung Bd. VIII* (= Festschrift zum 150-jährigen Bestehen d. Berliner Ägypt. Museums) 1975, 271-284.

[51] Beltz, 1984-1986.

[52] Vgl. zuletzt Satzinger-Sijpesteijn, 1988.

[53] Eine Neubearbeitung der griechischen Zaubertexte erwarten wir von H. D. Betz.

[54] A. Biederkopf-Ziehner, *Untersuchungen zum koptischen Briefformular unter Berücksichtigung ägyptischer und griechischer Parallelen*, Würzburg 1984 (= Kopt. Studien I).

[55] Vgl. A 2: Biedenkopf-Ziehner, 1985.

[56] Lüddeckens, 1986.

[57] Lüddeckens, 1987.

[58] Hasitzka, 1987.

der ursprünglichen Archive, die durch Raubgrabungen und den Antikenhandel über viele Sammlungen verstreut sein können. Dabei unterscheiden wir Archive von Privatpersonen, Notaren, von Familien, aber auch von Bischöfen, Klöstern und Kirchen. Diese Arbeit wird oft durch falsche Herkunftsangaben der Papyri seitens der Antikenhändler erschwert. Die Ermittlung der Herkunft literarischer Handschriften ist allerdings schwieriger als die nichtliterarischer Texte, weil in diesen Personennamen und oft auch Orte, Kirchen oder Klöster genannt werden. In dem Berichtszeitraum bzw. kurz vorher sind eine Reihe Hilfsmittel erschienen, die diese Arbeit erleichtern: für die *Prosopographie* der Arsinoitis auf Grund der griechischen Urkunden verweise ich auf die Arbeit von Diethart[59] und für die *Topographie* auf das von Calderini begonnene und von Daris abgeschlossene Dizionario[60], speziell für den Gau von Hermopolis auf die Untersuchung von Frau Drew-Bear[61], die auch koptische Orte mit einschließt, und auf die umfangreiche, leider nocht nicht abgeschlossene Arbeit von Stefan Timm[62], deren großes Verdienst vor allem in der umfangreichen Materialsammlung, auch bisher unveröffentlichten Materials, liegt, weniger in der kritischen Durcharbeit des Materials. Wir hoffen auch sehr, daß dieses wichtige Handbuch durch umfangreiche Indices voll erschlossen werden wird. Klöster sind — um ein Beispiel herauszugreifen — unter Dēr, Gabal, Kloster, Monasterion und Topos[63] verzeichnet, was die Benutzung der Publikation z.Zt. noch erschwert.

Bei der Beschreibung der nichtliterarischen Texte der Sammlung Chester Beatty, die nach Aussage des unbekannten Händlers aus Aphrodito stammen sollen, kommen unserer Kollegin MacCoull[64] Bedenken, ob alle diese Papyri aus *Aphrodito* stammen, vor allem ein Text[65], den sie veröffentlicht hat. Es handelt sich um eine Bescheinigung für erhaltene Zinsen des Dikaions des Klosters des hl. Kolluthus am Tor, das durch den Diakon Gregor vertreten wird, für den Schreiber und Gemüsehändler Lulu. Sie[66] kennt kein »Kolluthuskloster am Tor« und möchte es zunächst in *Antinoe* lokalisieren, weil Kolluthus

[59] J.M. Diethart, *Prosopographia Arsinoitica* I, VI-VIII, Wien 1980 (= M PER XII).

[60] Vgl. A 2: Calderini, 1984-1988.

[61] M. Drew-Bear, *Le nome Hermopolite: Toponymes et sites*, Ann Arbor 1979 (= American Studies in Papyrology, 21).

[62] Vgl. A 2: Timm, 1984-1988.

[63] Vgl. A 2: Timm (a.O., II 854) verweist am Ende von Dēr selbst auch auf *Gabal ... *Kloster ... *Monasterion ... und *Topos ...

[64] MacCoull, 1986b, 201

[65] MacCoull, a.O., Nr. 7 auf 199ff. (= P. Beatty Copt. inv. 2177.7).

[66] MacCoull, a.O., 200.

Patron dieser Stadt war[67]. Dann kommen ihr Bedenken: »if he can, however, be identified with the ⲡⲁϩ ⲗⲟⲩⲗⲟⲩ of BM Or 6201 A 66, this would place the document in the Hermopolite«[68]. Diese Vermutung ist zutreffend, und wir können aus bisher unveröffentlichten Urkunden des British Museum London aus Hermopolis, die ich seit mehreren Jahren kenne, ein kleines Privatarchiv dieses Schreibers und Gemüsehändlers Lulu zusammenstellen. Übrigens lohnt immer ein Blick in Crums Dictionary, denn Crum hat für sein Wörterbuch auch viele Urkunden ausgewertet, die bis heute unpubliziert geblieben sind. So verzeichnet er unter ⲗⲉⲗⲟⲩ die verschiedenen Schreibungen des Namens ⲗⲟⲩⲗⲟⲩ mit Angabe von drei Belegstellen[70]. Es handelt sich bei dem Archiv um 7 Urkunden[71], alles Pachtquittungen. Vier sind vom δίκαιον des Kolluthusklosters[72] ausgestellt worden, zwei vom δίκαιον des Gabrielklosters[73] und eine von einem Privatmann Apa Nog, Sohn des verstorbenen Viktor[74]. Was hat Lulu von den beiden Klöstern und dem Privatmann gepachtet? In dem von Frau Kollegin MacCoull veröffentlichten und übersetzten Text handelt es sich in Zeile 7[75] um Pachtzins für ⲛ̄ⲧⲣ̄ⲥⲱⲉⲥ ⲛⲧⲟⲟⲧⲕ, was sie nicht übersetzt hat. In der Übersetzung stehen nur drei Punkte. Der Text ist anders abzutrennen als sie tat, nämlich in ⲛ̄ⲧⲣ̄ⲥⲱ ⲉⲥⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲕ und zu übersetzen »für den Pferch, der dir gehört«. ⲣ̄ⲥⲱ wird von Crum[76] mit »fold for cattle or sheep« wiedergegeben. Außerdem verweist er auf BM Or 6201 A 22. Während Lulu in dem Dubliner Text für zwei Keratien einen dem Kolluthuskloster gehörenden Pferch im 2.-3. Indiktionsjahr gepachtet hat, hat er in den beiden Urkunden[77] aus dem 11./12. bzw. 14./15. Indiktionsjahr 5 Keratien für ein gepachtetes Haus und den Pferch bezahlt, wobei der Erbpachtzins für das Haus 3 Keratien und für den Pferch 2 Keratien betrug. In der 4. Urkunde[78] ist die Angabe des Pachtobjektes leider nicht erhalten. Der Erbpachtzins betrug 1 Keration. In der Pachtquittung BM Or 6201 A 23 bestätigt

[67] MacCoull, a.O., 200 »but I would venture to place it at Antinoe, whose much-beloved and powerful patron saint was St. Colluthus«.
[68] MacCoull, a.O., 201.
[69] W. E. Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939, 141a.
[70] Crum, a.O., 141a: BM Or 6201 A 22; 66 u. 103.
[71] BM Or 6201 A 22a; 66; 103a; 22b; 68; 23 u. P. Chester Beatty Copt. inv. 2177.7.
[72] BM Or 6201 A 22a; 66; 103a und P. Chester Beatty Copt. inv. 2177.7.
[73] BM Or 6201 A 22b; A 68.
[74] BM Or 6201 A 23.
[75] MacCoull, a.O., 200.
[76] Crum, a.O., 302a.
[77] BM Or 6201 A 66 bzw. A 22a.
[78] BM Or 6201 A 103a.

Apa Nog, von Lulu im 8. Indiktionsjahr 1½ Keratien für eine Stallung (στάβλον) erhalten zu haben. Das δίκαιον des Gabrielklosters bestätigt Lulu, ebenfalls in einem 8. Indiktionsjahr[79] als Mietzins für ein Haus 6 Keratien erhalten zu haben.

Lulu muß vor dem 10. Indiktionsjahr verstorben sein, denn im 10. Jahr bestätigt das δίκαιον des Gabrielklosters den *Erben* Lulus, den Mietzins für ihr Haus erhalten zu haben[80]. Auf wieviele Indiktionszyklen sich diese 7 Urkunden verteilen, ist unsicher. Die die Klöster vertretenden Kleriker, Diakone oder Priester, sind jeweils nur in einer Urkunde bezeugt[81].

Die Publikation unseres Kollegen Godlewski über das Phoibammon-Kloster in Der el Bahri ist in mehrfacher Hinsicht eine wichtige Arbeit. Für unseren Bericht sind es die 18 Ostraka, meist auf Kalkstein geschrieben,[82] und die Rekonstruktion des Klosterarchivs[83]. Dabei ist seine Entdeckung von besonderer Wichtigkeit, daß die Egypt Exploration Society in den Jahren 1904 bis 1911 mehrere Hunderte Ostraka aus ihren Grabungen im Mentuhotep-Tempel ins Britische Museum überführt hat. Von diesen Texten ist nur eine sehr geringe Anzahl 1905 von H. R. Hall publiziert worden. W. E. Crum hat merkwürdigerweise, nachdem er die am Ende des 19. Jh.s im Tempel der Hatschepsut gefundenen Ostraka 1902 in seinen Coptic Ostraca publiziert hat, diese Neufunde völlig außer acht gelassen. Er hat sie nicht in seine späteren Ostrakapublikationen aufgenommen, ja, er hat sie offensichtlich nicht einmal abgeschrieben, denn in seinem Nachlaß gibt es keine einzige Notiz über diese Texte[84]. Im Herbst letzten Jahres hatte ich die Möglichkeit, diese unveröffentlichten Texte in London[85] kurz durchzusehen und habe festgestellt, daß auch sie unterteilt werden müssen: einmal in das *Archiv* des *Phoibammon-Klosters*, das von seinem ersten Abt, Bischof Abraham, am Ende des 6. Jh.s bis zu Surus im 8. Jh. reicht, und zum anderen in das *Bischofsarchiv* des Bischofs Abraham von Hermonthis. Er war bekanntlich zugleich Klosterabt und Bischof[86].

[79] BM Or 6201 A 22b.

[80] BM Or 6201 A 68.

[81] An anderer Stelle soll das Archiv samt den beiden in ihm genannten Klöstern ausführlich behandelt werden.

[82] Godlewski, 1986, 134-140.

[83] Godlewski, a.O., 153-160.

[84] Das hat eine Durchsicht seines Nachlasses im Griffith Institute, Oxford im September 1987 ergeben.

[85] Mein Dank gilt Herrn Dr. Bierbrier und seinen Mitarbeitern für die Bereitstellung der koptischen Ostraka.

[86] M. Krause, *Apa Abraham von Hermonthis. Ein oberägyptischer Bischof um 600.* Phil. Diss. Berlin 1956, 2 Bde.

Unter den unveröffentlichten Ostraka im British Museum habe ich mehr als 20 Texte, in der Mehrzahl vom Bischof stammend, festgestellt. Von einer ebenso großen Zahl in verschiedenen Museen fand ich Notizen in Crums Nachlaß, sodaß sich das Bischofsarchiv inzwischen der Zahl 200 nähert. Aus diesem Archiv stammen auch einige von Herrn Kollegen Godlewski publizierte Ostraka. Ein Rundschreiben[87] erwähnt den Erzbischof von Alexandria. In einem anderen Schreiben[88] an die aus dem Bischofsarchiv bekannten Erzpriester Dioskoros[89] und den Priester Joseph teilt der Bischof diesen den Ausschluß des Agapetos aus dem Klerus wegen Verfehlungen mit.

Godlewskis Publikation ist vorbildlich. Er gibt die Maße an, bildet die Texte in Fotos und in Zeichnungen ab, gibt den koptischen Text mit französischer Übersetzung und kommentierenden Anmerkungen wieder.

Bei der Wiederherstellung der Klosterarchive treten dann zusätzliche Probleme auf, wenn es mehrere Klöster desselben Namens gibt, zumal dann, wenn diese Klöster nicht weit voneinander entfernt liegen. Dann muß versucht werden, mit Hilfe von Orts- und Personennamen, die in den Texten genannt werden, eine Zuweisung zu den jeweiligen Klöstern vorzunehmen. Als ein Beispiel seien die nach *Apa Apollon* benannten Klöster genannt, weil sich unter den im Berichtszeitraum publizierten nichtliterarischen Texten mehrere Belege befinden. Neben einem nach Apollon benannten Kloster in Theben gibt es 5 Apollon-Klöster bei Oxyrhynchos, Aphrodito, Bala'izah, Bawit und Titkoh. Eine von W. Brunsch[90] publizierte Verzichtsurkunde, die er dem Apollon-Kloster von Bala'izah zuwies, konnte von mir 1985[91] auf Grund von im Text genannten Orten dem Apollon-Kloster in Bawit zugewiesen werden. Herr Kollege Pernigotti hat eine Mailänder Urkunde[92] publiziert, die an einen Apa Enoch vom Apollon-Kloster in Titkoh gerichtet ist. Griechische Papyri über dieses Kloster sind 1981 auch von Herrn Kollegen Gascou[93] veröffentlicht worden. Überhaupt sind in den griechischen Papyruspublikationen des letzten Dezenniums so viele aus der byzantinischen Zeit Ägyptens veröffentlicht worden, die

[87] Godlewski, a.O., Nr. 5.
[88] Godlewski, a.O., Nr. 1.
[89] z.B. Co 69,8.
[90] W. Brunsch, *P. Würzburg Inv. Nr. 43 — eine koptische Verzichtserklärung*, in: *ZÄS* 108, 1981, 93-105.
[91] Krause, 1985.
[92] Pernigotti, 1985, Nr. 15.
[93] J. Gascou, *Documents grecs relatifs au monastère d'Abba Apollos de Titkôis*, in: *Anagenesis* 1, 1981, 219-230.

sich mit den koptischen Papyri überschneiden, daß auch ein Bericht über die griechischen byzantinischen Papyri hätte erstattet werden müssen.

Frau Kollegin MacCoull hat u.a. zwei Texte, die aus Apollon-Klöstern stammen, publiziert: in dem in der Duke University[94] aufbewahrten wird das »Kloster des hl. Apa Apollon« ohne nähere Angaben genannt. Sie entscheidet sich für Aphrodito: »Aphrodito might be the most likely site for the origin of this text, owing to its size and influence«[95]. In dem zweiten Text, einem Brief an Klosterinsassen Nr. 7 der Sammlung der Société d'Archéologie Copte in Kairo wird Z. 22f. der Wunsch ausgesprochen: »der Gott des hl. Apollo möge euch und alle Brüder, die mit euch sind, bewahren«, was auf ein Apollon-Kloster hinweist. Frau MacCoull[96] möchte den Brief an eines der in Mittelägypten gelegenen Apollon-Klöster gerichtet sehen: »possibly either Bawit or Aphrodito (or Balaizah?)«, verweist aber in der Fußnote[97] auf die griechischen, von J. Gascou edierten Texte, die das Apollon-Kloster von Titkoh betreffen. Welches Kloster sie meint, bleibt somit unsicher.

Es ist schon angeklungen, daß die koptischen nichtliterarischen Texte — ebenso wie die griechischen und arabischen — Primärquellen für die ägyptische Kultur- und Wirtschaftsgeschichte sind. Es kann keine Kirchengeschichte und Bistumsgeschichte Ägyptens, keine Geschichte des ägyptischen Mönchtums, der Klöster Ägyptens, ohne Auswertung der Urkunden geschrieben werden.

Es ist daher erfreulich, daß eine Reihe weiterer Textpublikationen koptischer nichtliterarischer Texte in verschiedenen Sammlungen in Vorbereitung sind, in den USA[98], in Ägypten[99] und in Europa[100].

Gestatten Sie mir zum Abschluß, noch auf eine m.E. wichtige Veranstaltung hinzuweisen. Die Universität London hat kürzlich einen einwöchigen Kurs über die byzantinische Epoche Ägyptens durch-

[94] MacCoull 1985b, Duke Inv. C 4.

[95] MacCoull, a.O., 138.

[96] MacCoull, 1984a, 784.

[97] MacCoull, a.O., 784 A 3.

[98] Die koptischen Bestände des Brooklyn Museums sollen von O.S. Wintermute herausgegeben werden (R.S. Bianchi, *The Papyrological Holdings of the Brooklyn Museum*, in: *Atti del XVII congresso internazionale di papirologia*, Vol. II, Neapel 1984, 719). H.-M. Schenke bereitet die Publikation eines Briefes im Dialekt von Oxyrhynchos vor.

[99] MacCoull, 1985a, 159: »I am editing these 44 items with text and commentary, for publication.« G. Gabra beabsichtigt, rund 200 koptische Ostraka aus Edfu herauszugeben.

[100] Die koptischen Ostraka der Papyrussammlung der Staatl. Museen in Berlin werden von F. Hintze ediert werden. Eine Neubearbeitung der Korrespondenz des Bischofs Pesyntheos von Koptos erwarten wir von A. Detobel.

geführt. Der Londoner Papyrologe, Herr Kollege Maehler, ist bereit, diese Veranstaltung, die auch Übungen zur Papyrologie einschließt, zu wiederholen. Da die Papyrologie nur an wenigen Universitäten vertreten ist, ergibt sich damit die Chance, durch die Teilnahme an dieser Veranstaltung das Rüstzeug für die Bearbeitung auch koptischer nichtliterarischer Texte zu gewinnen. Die Zahl unveröffentlichter koptischer nichtliterarischer Texte beträgt bekanntlich viele Tausend und lohnt die zusätzliche Mühe.

MORE MISSING PIECES OF THE DIOSCORUS ARCHIVE*

Leslie S. B. Mac COULL
Society for Coptic Archaeology, North America

For Mirrit:
"The best thing for being sad is to learn something"

The Coptic Museum in Cairo has, for unstated reasons, transferred some of its holdings to provincial museums in Egypt. Among these are two sixth-century Coptic documentary papyri, formerly Coptic Museum numbers 4062 and 4063, that first became Port Said Museum numbers 3953 and 3955, and are now Ismailia Museum numbers 2240 and 2241. I worked with them in September/October 1987, and was delighted to find that they belong to the long untraced corpus of Coptic material that came, via the excavations of 1905/06 and the clandestine diggings of 1938/39, from the family archive of Dioscorus of Aphrodito, the well-known sixth-century Coptic lawyer and poet[1]. These Coptic papyri show Dioscorus in his already attested role as lay monastic administrator (*curator* or *phrontistes*), a caretaker of monastic interests vis-à-vis the Byzantine government[2].

I. Is 2241 A.D. 537/8-546/7
28 × 27 cm

ⲭⲙⲅ

↑]ⲁⲉⲓⲙⲉ ⲁⲡⲉⲕⲟⲩⲭⲁⲓ ⲥⲓⲧⲛⲛⲉⲕⲥⲭⲁⲓ ⲉⲧⲧⲁⲉⲓⲏⲩ ⲁⲉⲓⲣⲁⲱⲉ ⲉⲙⲁⲧⲉ
]ⲉⲓⲥⲁⲧⲉ ⲭⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉⲧⲛ̄ⲱⲗⲏⲗ ⲉⲣⲟⲩ ⲛ̄ⲛⲁⲩ ⲛⲓⲙ ⲁⲧⲣⲉ ⲡⲭⲟⲉⲓⲥ
ⲥⲁⲣⲉⲥ ⲛⲁⲛ
].ⲧⲉⲧⲛ̄ⲙⲛ̄ⲧⲙⲁⲓⲛⲟⲩⲧⲉ.....ⲁⲩⲱ ⲉⲥⲡⲣⲟⲕⲟⲡⲧⲁⲓ ⲥⲛ̄ⲥⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲛ̄-
].ⲙⲟⲛ.ⲟⲩ [± 15 letters] .ⲁ̣ⲕ ⲁⲧⲡⲟⲧⲓ.ⲡⲭⲟⲉⲓⲥ ⲥⲟ...

* I should like to thank, as always, Mirrit Boutros Ghali (... *und eure Freude soll niemand von euch nehmen*).

[1] See L. S. B. MacCoull, *The Coptic archive of Dioscorus of Aphrodito*, *Cd'E* 56 (1981) 185-193; *Additions to the prosopography of Aphrodito from the Coptic documents*, *BSAC* 25 (1983) 61-64; *A Coptic cession of land by Dioscorus of Aphrodito*, *Atti II. Congr. intl. studi copti* (Rome 1985) 159-166; L. Papini, *Notes on the formulary of some Coptic documentary papyri from Middle Egypt*, *BSAC* 25 (1983) 83-89; *Annotazioni sul formulario giuridico di documenti copti del VI secolo*, *Atti XVII. Congr. intl. papirol.* (Naples 1984) 767-776.

[2] See L. S. B. MacCoull, *Missing pieces of the Dioscorus archive*, in *Cd'E* 65 (1990) 107-110 covering the material in Egyptian Museum S.R. 3733.

]ος ⲛ̄.ⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ϩⲓⲧⲛ̄ ⲛⲉⲧⲛ̄ [.] ⲁ̣ⲧⲏⲗⲁⲛ ⲭⲓⲧⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲛ.ⲕ̣ⲁⲗⲗⲁ ⲁⲧ.....

]. ⲡⲉⲧⲉⲱⲱⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲡⲓⲥⲧⲁⲗⲙⲁ ⲛ̄ⲧⲁⲛⲟⲉ ⲉⲓⲥ ϩⲛⲧⲉ ⲁⲛ ⲭⲣⲱ ⲙⲙⲟⲩ

]ⲁⲓⲟⲩ ⲛ̄ⲭⲟⲟⲩⲩ ⲛ̄ⲛ̄ⲣⲁⲧⲉ ⲥⲉⲛⲁⲉⲩⲥⲟⲡⲉⲓⲥⲑⲁⲓ ⲧⲓⲛⲁⲥ.[....]ϩⲉ ⲁⲉ ⲟⲛ

]ⲭⲓ̈ ⲡⲉⲡⲓⲥⲧⲁⲗⲙⲁ ⲡⲗⲏⲛ ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲛ̄ⲡⲉⲧⲁⲙⲉⲗⲉⲓ ⲛⲁⲕ ϩⲁⲣⲟⲟⲩ ⲁⲗⲗⲁ ⲭⲓ ⲧⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ

ⲙ̄]ⲡⲁⲧⲉⲕⲧⲓ ⲛⲁⲩ ⲡⲉⲡⲣⲡⲥⲅⲣⲁⲫⲟⲛ ⲁⲣⲓⲧⲁⲅⲁⲡⲏ ⲭⲉ ⲛⲅ̄ⲣ̄ ⲡⲁⲙⲉⲉⲩⲉ ϩⲛ̄ⲛⲉⲕⲱⲗⲏⲗ

ⲉⲧⲟ]ⲩⲁⲁⲃ ⲁⲩⲱ ⲛⲅ̄ⲧⲙ̄ⲱⲕⲛⲉⲩⲉ ⲁ ⲕⲉⲗⲉⲩⲉ ⲛⲁⲛ ⲛ̄ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲉ̣ⲧⲛ̄ⲃⲟⲙ ⲛ̄ⲧⲉⲛ-

]ⲙ̣[ⲛ]ⲧⲉⲗⲁⲭ/(ⲓⲥⲧⲟⲥ) ⲉⲣⲟⲩ ⲧⲛⲟ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ϩⲉⲧⲟⲓⲙⲟⲥ ⲡⲣⲟⲑⲩⲙⲱⲥ ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲛⲁⲅⲕⲁⲓⲟⲛ

]ⲛ̣ⲙⲏⲛⲉⲩⲉ ⲛⲁⲛ ⲁⲭⲛ̄ ⲁⲙⲉⲗⲉⲓⲁ ⲛ̄ϩⲁϩ ⲛ̄ⲥⲟⲡ ⲛ̄ⲡⲉⲧⲛ[ⲟⲩ]ⲭⲁⲓ̈ ⲉⲧⲛ̄ⲟⲩⲁⲱⲩ

]ⲡⲁⲓ̈ ⲟⲛ ⲉⲧⲓⲁⲥⲡⲁϩⲉ ⲛ̄ⲙⲟⲩ ϩⲛ̄ⲡⲭⲱⲕ ⲧⲏⲣⲩ ⲛ̄ⲧⲁⲯⲩⲭⲏ ⲙⲛ̄ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ

]ⲧⲛ̄ ⲛⲉⲙⲁⲩ ⲕⲁⲧⲁⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ̂ ⲁⲉ ⲡⲕⲩⲣ/(ⲓⲟⲥ) ⲁⲓⲟⲥⲕⲟⲣⲟⲥ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲕⲟⲛⲓⲁⲧⲓⲁ ⲁⲉ

]ⲛ̄ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛ̄ⲫⲁⲣⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ ⲡⲣⲟⲙⲙⲁⲱ ⲥⲡⲟⲩⲁⲁϩⲉ ⲁⲫⲣⲟⲛⲧⲓϩⲉ ⲛ̄ⲙⲟⲥ ⲉⲡⲉⲓⲇⲏ ⲫⲱⲃ

]ϩⲛ̄ⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲣⲟⲟⲩⲱ ⲉⲙⲁⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲱⲱⲡⲉ ⲟⲛ ⲉⲛⲉⲩⲭⲁⲣⲓⲥⲧⲉⲓ̈ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲧⲩ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲥⲡⲟⲩⲁⲏ

]ⲉ̣ⲭⲛ ⲛⲉⲧⲛ ⲕⲁⲓ ⲉⲩⲉⲣⲅⲉⲥⲓⲁ ⲧⲏⲣⲩ ⲡⲁⲙⲉⲣⲓⲧ ⲛ̄ⲥⲟⲛ ⲉⲧⲧⲁⲉⲓ̈ⲏⲩ ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲓⲟⲩⲁⲱⲩ

→ † ⲧⲁⲁⲥ ⲙ̄ⲡⲁⲙⲉⲣⲓⲧ ⲛ̄ⲭⲟⲉⲓⲥ ⲙⲛ̄ⲡ̣ⲁ̣ⲥⲟⲛ ⲉⲧⲧⲁⲉⲓ̈ⲏⲩ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲙⲁⲓ̈ⲛ[ⲟⲩⲧⲉ ⲁⲡⲁ ⲁⲡⲟⲗⲗⲱ ⲡⲣⲱⲧⲟⲕⲟⲙ[ⲏⲧⲏⲥ ϩⲓⲧⲛⲡⲉⲫⲱⲏⲣ[ⲉ N.

"... (to) know your (state of) health from your letters, I rejoiced greatly ... that this (is) your prayer to Him at all times, that the Lord watch over us ... your God-lovingness ... and progress is being made is everything ... the Lord ... holy place from your ... take it ... the neighbor(?) on account of the official order (*epistalma*) on the tablet (?= *pinax*). Look, we needed him ... to tell him to bring and follow ... receive the official order, except for you. You are not the one who has neglected them; but receive the letter ... before I shall have seen the public notice (*prosgraphon* = *prographē*). But be so good as to remember me in your holy prayers, and do not hesitate to command us in everything that our humility is able to do, for we are eagerly ready; and (it is) necessary for you to inform us without fail many times about your health, lest we perish. This, again, is the greeting (I make) with the whole fulfilment of my soul, to all the brothers that are with him by name, and most of all the lord Dioscorus, because of (his) service (*diakonia*) to the holy *topos* of Apa Promaō, in having zeal for it and looking after it (*phrontize*) concerning the matter. For I have taken great care again in being thankful for your zeal toward us and all your benefaction (*euergesia*), my beloved, honored brother, though I am worn with care.

Give it to my beloved lord and honored, God-loving brother, Apa Apollo the protocometes, from his son (N.)."

6, 8: For *epistalma* in Coptic cf. P. Pierpont Morgan inv. M.662b 6a line 4: L.S.B. MacCoull, "*P. Morgan Copt.*: documentary texts from the Pierpont Morgan Library," *BSAC* 24 (1982) 3-4, comparing Ryl 352.
14: The interesting scribal metathesis ⲕⲟⲛⲓⲁⲧⲓⲁ should be ⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲓⲁ.

The papyrus bears traces of a visible fold-line down the center and recurring holes on the right side from where it was rolled up from the bottom after having been folded in half. The hand is an Aphrodito Coptic type, very close to that of P. Vaticani Copti Doresse no. 5, especially in the flowing ductus and the shape of the superlineation. (The large alpha at the beginning even resembles Dioscorus's own scalene alpha: was this a trait of the Aphrodito region?)

This text is a letter addressed to Dioscorus's father Apollos, who was still, we can see, living and serving as protocometes of Aphrodito while simultaneously being a monk[3]. It shows that Apollos continued to function as protocometes, village headman, while in the monastic state, unlike what had been conveyed by the previous state of our documentation, according to which he had been thought to be protocometes until 531, then syntelestes (contributor), and finally monk (Apa) after 537/8.

The letter deals with relations between the Byzantine bureaucracy (issuers of the *epistalma* of lines 6 and 8) and the Coptic monasteries. The writer expresses his devotion to Apollos, and particularly salutes his son "the lord" Dioscorus for services the latter has rendered to the monastery of Apa Promao, apparently in the capacity of *phrontistes (curator)*. The monastery of Apa Promao is known from *P.Cair. Masp.* III 67283 II.2 and *P.Mich.* XIII 667.49. This letter is further evidence for contact between the Aphroditan monastery of Apa Apollos and other religious houses elsewhere in Egypt.

II. Is 2240 A.D. 538?
30.5 × 17 cm

↑ ⲡ ϩⲁⲑⲏ ⲙⲡⲱⲁϫⲉ ⲧⲛ̄ⲱⲓⲛⲉ ⲁⲧⲉⲧⲛ̄ⲙⲛ̄ⲧⲉⲓⲱⲧ ⲉⲓⲛⲁⲛⲟⲩⲥ ⲧⲟⲛⲉ ⲁⲩⲱ ⲧⲛ̄ⲱⲓⲛⲉ ⲁ ⲛⲓⲕⲟⲩⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲛⲫⲙⲏⲧⲛ ⲕⲱⲱ ....
ⲁⲩⲱ ⲛⲓⲕⲟⲩⲓ <ⲧⲏⲣⲟⲩ> ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ ⲱⲓⲛⲉ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲁⲩⲱ ⲧⲛ̄ⲱⲓⲛⲉ ⲁ ⲁⲡⲁ ⲱⲉⲛⲟⲩⲧⲉ ⲙⲛ̄ ⲁⲙⲁ ⲉⲩⲑ[± 6]....ⲱ ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲛⲁ-
ⲡⲟⲗⲗⲱ <ⲙⲛ ⲡⲕⲉ ⲁⲡⲟⲗⲗⲱ ⲙⲛⲛⲉϥⲥⲛⲏⲩ> ⲁⲩⲱ ⲧⲛⲱⲓⲛⲉ ⲉⲣⲟⲟⲩ

[3] See J.G. KEENAN, *Aurelius Apollos and the Aphrodite village elite*, *Atti XVII. Congr. intl. papirol.* (Naples 1984) 957-963.

κατα νεγραν τηρογ αγω ταμαay μ̄ντсофια ϣινε ερωτν
τν[.]ϣπηρε μ̄μωτν:
τονε: еϣαρе πітва n̄рωме ει ернс матетn̄хооγ петn̄ноγс
nан ϣαρе ⲁ̣ⲉ̣[
5 .....є аγтаⲙ̣ⲟ̣ⲛ̣ хе пенсон ⲁ̣ⲓ̣ⲟ̣ⲥ̣ⲕ̣орос ϣ̣ⲟ̣ⲛ̣ⲉ̣ хе мпенє[...]
.хє..о ч nкотк[
петn̄[.]оγ[.]тнрn̄ аγ.неіме а петn̄оγхаї епеідн аїсгаї ....
хе іоγϣітє μ̄мон· n̄[
..акооγ ⲁ̣ⲓ̣ⲕⲁⲁγ євол μ̄поγа аqкааγ <евол> ннⲉ̣ⲥ̣октн
оγ..ннтє єγϣітє μ̄поγа нноγе[...] аγω пехаq хе
єнакааq· ϣаткеоγеі· тn̄ϣатq̄ немас он аλλ[а] ⲡ̣лнн ан вокⲥ̣
емаγ антоγ епнен. аγгісоγ n̄тоотn̄ е̣гон
а пенднмосіон катa фооктn̄· n̄таγкааq евол а[..]кмω-
γоγ.[.] тамω μ̄моγ паеіωт хе μ̄пеγкааq евол єγв[.]ⲛ̣[..
10 атапаітωс ϣантоγϣетn̄ μ̄пдімоірє μ̄пенднⲙ̣[мо]сіон тn̄ϣп
гммот еіс гннтє ан мог.[.....]рⲥ̄ n̄ϣак ⲛ̣гоλо[ко]тсе
єϣаγгⲁ̄гоλоγ· n̄тоотn̄ аγтва n̄λоеібе мон есхан мог. μ̄тn̄†
пψе голокотсе голос †орек нак хе
аїві сaϣq̄ n̄голокотсе анаγ нϣаат n̄ноγтрім/(нсіон) μ̄поγ-
каан амог. а артемітωр вει к[...]т zγr̄/(ω) n̄
μ̄пϣомn̄т· аγω аїві кер/(атіа) θ n̄діаграф/(н) гапек... n̄ток
паеїωт аγω ке кер/(атіа) д ψ (пара) ono(мати) тріадіоγ
фл/(аγіоγ) вікτωр аγω гапін
кл/(нрономοі) діоскор/(оγ) ψіманωвет анtаге кер/(атіа) в н
sψ (γпер) папрωме: аγω аγϣетn̄ n̄кер/(атіа) і а пхллa
єγга.ⲫ̣ μ̄мооγ евол є.[
15 наї тіноγ аріtагапн тетn̄р̄ споγдн нім ... еірнс †ноγ хе ере
n̄рωме ϣоне аγω ⲁ̣ⲟ̣[.....]тн
нан аγω тетn̄тамон хе атетn̄полеб мn̄нетнерhγ оγхаї
гμ̄пхоеіс ненⲙ̣ерате ніотⲉ̣ [....] аа.
ⲑωⲑ ⲉ̣ ⲓⲛ̣ⲁ̣(ікτіонос) в
→ † таас ннамеріт n̄n̄іоⲧⲉ̣ ..... ⲛ̣етоγаав̣ [ ] фоівammωn μ̄n̄
діоскорос гітn̄ мωγснс ⲛ̣ϥϣнре

"Before the discourse we greet your good fatherhood greatly, and we greet all the little ones who are in the midst of you, and all the little ones by name, asking after you. And we greet Apa Shenoute and Ama Euth( ) ... and Apollo and the other Apollo and his brothers; and we greet them all by name; and my mother and Tsophia greet you (and) are greatly amazed at you: since the ten thousand men have gone south, not having told us what you thought (lit. "your mind"). But ... we were informed that our brother Dioscorus was ill ... We did not know your state of health, so I have written ... demanding of us ... I have sold them alone, he has sold them being hungry, ... on individual demand. But he said to sell them up to the other one, and we are again requesting it, but ... alone has not come. You were bothered about our tax (*demosion*) because of the (state of) hunger: they sold it ... Inform them then, my father, that they not sell it ... without deception, until they demand the two-thirds (*dimoiron*) of our tax (*demosion*). Look, we are thankful ... bury the holocots (solidi), lest they

be killed; there are ten thousand excuses ... do not give the sixty solidi at all. I swear to you that I have taken seven solidi, and look, there is a shortfall of a *trimesion*: do not put them ... Artemidorus took (x) by weight-standard of the three; and I have taken nine keratia for *diagraphē* (personal tax) for you, my father, and another four keratia in the name of Triadios Flavius Victor. And for the assessment (?) of the heirs of Dioscorus son of Psimanobet, it amounts to 2 3/16 keratia on behalf of Paprome; and they have demanded ten keratia when the harvest (is gathered?). ... Now be so good as to make every exertion to ... (go?) south now, since the men are ill, and you have informed us that you have come to a decision among yourselves. Farewell in the Lord, our beloved fathers. — Thoth 5, indiction 2.

Give it to our beloved holy fathers, Phoibammon and Dioscorus, from Moses their son."

The papyrus has suffered darkening over much of the upper center and extensive damage, again in the form of holes resulting from having been rolled up, over the right-hand side. At least three vertical fold-lines are visible. The hand is a semi-upright uncial, with some resemblances to elements of P. SCA inv. 6 (L. S. B. MacCoull, "Coptic documentary papyri in the collection of the Society for Coptic Archaeology, Cairo," *Atti XVII Congr. intl. papirol.* [Naples 1984] 780) and of P. Vaticani Copti Doresse no. 2.

This text is the one identified by myself from the Crum papers in Oxford as a letter from Moses to Phoibammon and Dioscorus, in: MacCoull, "The Coptic archive of Dioscorus of Aphrodito," *Chronique d'Égypte* 56 (1981) pp. 189-190. It is dated Thoth 5, indiction 2 = probably 2.ix.538. At last the physical whereabouts of this text is known.

This letter expresses concern about ability to meet the quota of the land-tax (*demosion*) owing to illness (ϣⲟⲛⲉ) and famine (ϩⲟⲟⲕⲧ): it makes the startling statement that "ten thousand men have gone south" (line 4), presumably to escape these conditions. Could the sickness be plague, supposed to have travelled down the Nile from Ethiopia until reaching Alexandria whence it was borne by rats on ships to Constantinople by A.D. 542[4]? Or was it simply malnutrition, pellagra and so on, perhaps brought on by a famine in the wake of a raid by the Blemmyes? (Reference is made to burying money, which sounds like a barbarian raid.) In any case, the writer is trying to inform the superior

[4] There is not much documentation for the Justinianic plague in Egypt: see G. Casanova, *La peste nella documentazione greca d'Egitto, Atti XVII. Congr. intl. papirol.* (Naples 1984) 949-956. See now J. Durliat, *La peste du VI^e siècle*, in *Hommes et nichesses dans l'empire byzantin* (Paris 1989) 107-125 (with J.-N. Biraben).

and the curator of his monastery, Apa Apollos's of Aphrodito, in some detail, about his efforts to save up and apportion money for the tax assessments of people connected with the monastery, in this time of scarcity. The "heirs of Dioscorus son of Psimanobet" (line 14) are of course Apollos and his brother Besarion, and his son Dioscorus the lawyer-poet and *curator* of the monastery. We do not know the identity of Triadios Flavius Victor (line 13): "Triadios" was one of the names of the well-known duke Athanasius, duke of the Thebaid in the 550s[5]. (The element "three" in the sense of "Trinity" does not seem to appear in purely Coptic personal nomenclature: "three", ϣⲟⲙⲛⲧ, is found only in ϣⲟⲙⲛⲧⲥⲛϩⲩ = Triadelphos, common in the Byzantine period.)[6] Of people named Artemidorus in the Aphrodito region we know Fl. Artemidorus, *despoinikos* (? tenant of an imperial estate), who witnessed *P. Cair. Masp.* I 67088, and a *singularius* of that name in *P. Cair. Masp.* II 67139 VI[b] 3. These latter names do not appear in the more recently published Michigan and Vatican Aphrodito papyri; nor do they appear in the Freer cadaster of Aphrodito (see J. Gascou in *Travaux et memoires* 10, Paris 1987): I cannot spot them in the Coptic Chester Beatty Aphrodito fragments (see MacCoull in *BASP* 22, 1986). The names of the other religious persons being greeted are either too common or too fragmentary to allow for secure identification.

From what we have seen of this text, it can be hypothesized that this letter deals with a famine and consequent wave of sickness in the Aphrodito area in the aftermath of a raid by the nomadic Blemmyes, an occurrence mentioned more than once in the poetry of Dioscorus and in his prose petitions (e.g. H4 B 1, and *P. Cair. Masp* I 67004.9 on the Blemmy sack of Antaeopolis; *P. Cair. Masp.* II 67151, in which money is bequeathed to ransom prisoners of the Blemmyes). I leave it to the experts in linguistics to comment on the dialect of these papyri: we can safely assume it to be Aphroditan. A noticeable dialect feature seems to be the ⲁ as a kind of separable prefix: scholars of Lycopolitan will be the ones to offer a fuller analysis.

And so two more pieces of the Coptic portion of the Dioscorus archive, previously unavailable to the world of scholarship, come

[5] See L. S. B. MacCoull, *Dioscorus and the dukes: an aspect of Coptic Hellenism in the sixth century*, *BS/EB* 14 (1987).

[6] For indices, see W. Brunsch, *Index zu Heuser's "Personennamen der Kopten"*, *Enchoria* 12 (1984) 119-153; and *Index der koptischen u. griechischen Personennamen in W.E. Crums Coptic Dictionary*, *Enchoria* 13 (1985) 133-154. Cf. J. Quaegebeur "*Greco-Egyptian names a feature of a bi-cultural society: the case ψονσνεῦς ὁ καὶ τριάδελφος*", paper at the Chicago conference "Egypt from Cambyses to Constantine", 4.ix.1990.

into the light. The story of this archive has so far been a depressing one. When the Dioscorus papers were discovered, before World War I, the period in which they originated, what we would now call Late Antiquity, was looked down upon by those with a classical education: respectable scholars simply did not deal with late material; and those very classicists did not read Coptic, being unaware that the cultural history of the East Mediterranean after A.D. 300 took place in more than two languages. The Coptic papyri of Dioscorus's background and life were put away, first to vanish out of neglect, and later, even more sadly, to vanish owing to suppression. Now the policy is that Coptic documentation and Coptic culture simply do not exist. More than ever, scholars must take all possible steps to rescue these important pieces of evidence from the deliberate oblivion to which they have been consigned.

Fig. 1.

Fig. 2.

SECTION VII

HISTOIRE DE L'ÉGLISE COPTE

KOPTISCHE KIRCHENGESCHICHTE ZUM STAND DER FORSCHUNG

Theofried BAUMEISTER
Universität Mainz, RFA

Einzelne Themen der Geschichte der koptischen Kirche werden auf diesem Kongreß in verschiedenen Zusammenhängen behandelt. Ich verweise auf die Berichte und Sektionen zu Kunst, Archäologie, Bibel, Literatur, nichtliterarischen Texten, Mönchtum, Liturgie. Im Blick darauf habe ich mich gefragt, was wohl vor allem vom Kirchenhistoriker erwartet wird, und ich meine, ich sollte zunächst vor allem eingehen auf die Historiographie der koptischen Kirche und ihre Erforschung. Meines Erachtens reicht es nicht aus, über einige Arbeiten nur der letzten Jahre zu referieren. Ich möchte vielmehr einen größeren Überblick über die Forschungsgeschichte geben, weil so der Stellenwert der neueren Untersuchungen deutlich wird und gut erkannt werden kann, was in Zukunft auf diesem Gebiet zu tun ist.

Unter der Nr. 160 hat Georg Zoega in dem 1810 kurz nach seinem Tod erschienenen Katalog der koptischen Handschriften der Sammlung des Kardinals Stefano Borgia 18 Blätter eines sahidischen Pergamentcodex beschrieben und veröffentlicht, die er folgendermaßen kennzeichnete: fragmenta historiae ecclesiae alexandrinae[1]. Oskar von Lemm[2] erkannte erstmals Übereinstimmungen dieses Textes mit der arabischen Geschichte der alexandrinischen Patriarchen, wie sie ihm aus der lateinischen Bearbeitung von E. Renaudot[3] bekannt war. In einem Aufsatz von 1902 wies Walter E. Crum auf weitere Blätter in Paris und London hin, die zu Zoegas Handschrift Nr. 160 (bei Crum: Ms. B) gehören, wodurch sich der damals bekannte Bestand dieser Handschrift auf 27 Blätter erhöhte[4]. Fünf Pariser Blätter gehören zu

[1] G. Zoega, *Catalogus codicum copticorum manuscriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur* (Roma 1810 = Nachdruck Leipzig 1903) 257-268, das Zitat: 257. Zu Zoega und diesem Katalog vgl. J.-M. Sauget, *Introduction historique et notes bibliographiques au catalogue de Zoega*: *Le Muséon* 85 (1972) 25-63.

[2] O. von Lemm, *Koptische Fragmente zur Patriarchengeschichte Alexandriens: Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St.-Pétersbourg*, VII[e] sér., t. 36, n° 11 (1888) 1-45, hier 2-10.

[3] E. Renaudot, *Historia patriarcharum alexandrinorum jacobitarum* (Paris 1713).

[4] W. E. Crum, *Eusebius and coptic church histories: Proceedings of the society of biblical archaeology* 24 (1902) 68-84, hier 70; vgl. auch ders., *Catalogue of the coptic manuscripts in the British Museum* (London 1905) 147 f. (Nr. 326).

einer anderen Handschrift ebenfalls mit kirchengeschichtlichem Text, für den Crum jeweils die Bezüge zur Kirchengeschichte des Eusebius angibt (bei Crum: Ms. A). Diese fünf Blätter übersetzt er vollständig, von den Blättern der zuerst genannten Handschrift nur eine Auswahl. Er schlägt vor, die beiden Manuskripte als zwei Exemplare desselben Werkes anzusehen oder als zwei Kompilationen, die beide Teile des gleichen Materials enthalten. Gründe für diese Verhältnisbestimmung sind nach Crum: In der arabischen Patriarchengeschichte finden sich Übersetzungen koptischer Partien aus beiden Handschriften. Weiter endet offensichtlich der Text eines Blattes der Handschrift Zoegas (Paris BN copte 129^{14}, 73) mit fast den gleichen Worten, mit denen ein Blatt der von Crum bestimmten Handschrift (Paris BN copte 129^{14}, 98) beginnt[5]. Der Autor folgert sodann: Das zuletzt genannte Blatt enthält ein Kolophon, das das Ende des 12. Buches der Kirchengeschichte markiert, gefolgt von einer Schreibernotiz, die zeigt, daß das 12. Buch das letzte des ganzen Werkes ist. Die Geschichte endete also mit der Wiedereinsetzung des Timotheos II Ailuros als Patriarchen im Jahr 475. Wenn wir die vorgeschlagene Verbindung der beiden Manuskripte akzeptieren, umfaßte sie die gesamte Geschichte der Kirche in 12 Büchern, wobei die früheren zu einem Großteil aus Übersetzungen aus Eusebius bestanden[6].

Weitere Arbeiten, die hier nicht im einzelnen aufgeführt werden können[7], wurden zusammengefaßt und fortgeführt, indem Tito Orlandi 1968-1970 eine Ausgabe der »Storia della chiesa di Alessandria« in zwei Bänden mit koptischem Text, lateinischer Übersetzung und Kommentar vorlegte[8]. Orlandi publiziert den bis dahin bekannten Bestand der Handschrift V, Zoegas Nr. 160, und greift auf andere Handschriften zurück, wenn diese helfen können, Lücken zu schließen. Der mit Orlandi erreichte Wissensstand zu koptischen Handschriften mit kirchengeschichtlichem Text wurde 1974 von Heinzgerd Brakmann übersichtlich dargestellt[9]. Die vier zu nennenden Handschriften sind (in den Siglen Orlandis):

[5] CRUM, *Eusebius and coptic church histories*, 70 f.

[6] Ebd. 71.

[7] Vgl. etwa A. VAN LANTSCHOOT, *Allocution de Timothée d'Alexandrie*: *Le Muséon* 47 (1934) 13-56, hier 51 in den Anm.: Hinweis auf einen längeren Auszug aus dem 9. und 10. Abschnitt einer Kirchengeschichte in einem Panegyrikos auf den hl. Merkurios.

[8] T. ORLANDI, *Storia della chiesa di Alessandria 1/2 = Testi e documenti per lo studio dell'antichità 17.31* (Milano-Varese 1968-1970), hier Band 2, 8 Verzeichnis vorausgegangener Publikationen. Vgl. auch: ders., *Le fonti copte della storia dei patriarchi di Alessandria*: ders., *Studi copti = Testi e documenti per lo studio dell'antichità 22* (Milano-Varese 1968) 53-86.

[9] H. BRAKMANN, *Eine oder zwei koptische Kirchengeschichten?*: *Le Muséon* 87 (1974) 129-142, hier 129-133.

1. Ms. K: Von diesem Codex ist bisher nur das Einzelblatt Österreichische Nationalbibliothek K 9620 bekannt. Herkunft: vielleicht aus dem Weißen Kloster. Datierung Orlandis der Schrift nach: vielleicht 7. Jh.[10].

2. Ms. H: Zu dieser Handschrift gehören die von Crum identifizierten und übersetzten fünf Pariser Blätter (Crums Ms. A). Hinzukommt das Blatt Kairo, Ägyptisches Museum, Munier 9242. Das von Kalligraphen aus Tutun wohl im 2. Viertel des 10. Jh. geschriebene Manuskript kam als Stiftung im 11. Jh. ins Weiße Kloster[11].

3. Ms. V: Von Orlandi publiziert, auch aus dem Besitz des Weißen Klosters. Datierung: 11. oder 12. Jh. (Crum); 10. Jh. (von Lemm)[12].

4. Ms. B: Mit dem o. Anm. 7 erwähnten Auszug aus dem 9. und 10. Abschnitt einer Kirchengeschichte in einem Panegyrikos auf den hl. Merkurios. Um die Jahrtausendwende entstanden[13].

Die ersten vier Blätter des Ms. H sind bisher nicht ediert; zu ihnen gibt es lediglich die Übersetzung Crums. Die anderen hier genannten Stücke finden sich alle in der Ausgabe Orlandis. Weitere drei Blätter des Ms. H hat dann 1976 David W. Johnson ediert und übersetzt[14]. Sie stammen aus der Sammlung von Sir Herbert Thompson und befinden sich jetzt in der Universitätsbibliothek Cambridge unter der Bezeichnung: OR. 1699 R. Diese Blätter enthalten einen längeren Abschnitt, der mit Paris BN copte 129[14], fol. 72 (= Ms. V) zusammengeht und handeln von Nestorius, Schenute und vom Konzil von Chalcedon. Auf zwei noch nicht bearbeitete Blätter im koptischen Bestand des Institut français d'archéologie orientale in Kairo, die anscheinend aus einer Kirchengeschichte stammen, hat kürzlich R.-G. Coquin aufmerksam gemacht[15]. 1985 schließlich hat Tito Orlandi weitere Stücke aus H und V mit Text zu den Konzilien von Ephesus und Chalcedon publiziert[16].

Orlandi war in den früheren Arbeiten zur Auffassung gelangt, die Fragmente der beiden Handschriften H und V bezeugten die Existenz

[10] Orlandi, *Storia* 2, 9.

[11] Brakmann (o. Anm. 9) 130 f. mit Belegen.

[12] Ebd. 131 f.

[13] Ebd. 132.

[14] D. W. Johnson, *Further fragments of a coptic history of the church: Cambridge OR. 1699 R*: *Enchoria* 6 (1976) 7-17.

[15] R.-G. Coquin, *Le fonds de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*: J. E. Ménard u.a. (Hrsg.), *Écritures et traditions dans la littérature copte. Journée d'études coptes Strasbourg 28 mai 1982 = Cahiers de la bibliothèque copte* 1 (Louvain 1983) 9-18, hier 15.

[16] T. Orlandi, *Nuovi frammenti della Historia ecclesiastica copta*: S. F. Bondì u.a. (Hrsg.), *Studi in onore di Edda Bresciani* (Pisa 1985) 363-383, hier 364 f. nun die neuen Siglen: »MONB.HY« (= Crum: A; Orlandi 1968/70: H), »MONB.FY« (= Crum: B; Orlandi 1968/70: V).

von zwei unterschiedlichen kirchengeschichtlichen Werken[17]. Die erste Kirchengeschichte des Codex H habe bestanden aus einer Überarbeitung der Historia ecclesiastica des Eusebius (Übersetzung einiger Teile, Zusammenfassung anderer, Einfügung neuer Episoden) wahrscheinlich bis auf die Zeit Alexanders von Alexandrien und einer knappen Zusammenfassung der alexandrinischen Geschichte von Athanasius bis auf Timotheos II Ailuros (+ 477). Die zweite Kirchengeschichte, vertreten durch V, K und die Vorlage für das Excerpt in B, habe die Ereignisse der alexandrinischen Kirche verfolgt, wahrscheinlich beginnend mit Theonas (+ 300) bis ebenfalls in die Zeit des Timotheos II; sie wäre also eine Kirchengeschichte des alexandrinischen Patriarchats im 4. und 5. Jh. mit Einschluß der auswärtigen Beziehungen. Heinzgerd Brakmann hat diese Hypothese Orlandis einer Überprüfung unterzogen[18] und kommt zu Ergebnissen, die Crums Beobachtungen von 1902 bestätigen. Crum lag seinerzeit nur ein einziger Paralleltext vor. Inzwischen hat sich dank der weiteren Forschung die Zahl der mehrfach überlieferten Textpartien erhöht[19]. Zwar ist aufgrund des unterschiedlichen Erhaltungszustands nur ein Vergleich zwischen V und einer der anderen Handschriften möglich, nicht jedoch untereinander. Doch gilt die Regel, »daß zwei Größen, die einer dritten gleichen, auch untereinander gleich sind. Der Vergleich der doppelt vorhandenen Texte ergibt zwar leichte Abweichungen der Handschriften untereinander. Sie überschreiten jedoch nie das bei verschiedenen Manuskripten gleicher Werke übliche Maß. Im übrigen entsprechen sich die Texte völlig«[20]. Die Probleme der Paginierung kann man dadurch lösen, daß man sowohl für H wie auch für V Zweibändigkeit voraussetzt[21]. In H sind so Stücke eines 1. und in V solche eines 2. Bandes erhalten. Der Titel des Werkes lautet in V und B und damit in der Vorlage von B: ⲛϩⲓⲥⲧⲟⲣⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ, in H: ⲛϩⲓⲥⲧⲟⲣⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ[22]. Die Unterschiede sind geringfügig; die kürzere Form dürfte die ursprüngliche sein. Brakmanns Ergebnisse wurden bestätigt durch David W. Johnson, der auf eine weitere Parallele zwischen V und H in den von ihm publizierten Fragmenten Cambridge OR. 1699 R

[17] Ders., *Storia* 1, 73; *Storia* 2, 8 f.; *Le fonti copte*, 58-62; ders., *Elementi di lingua e letteratura copta* (Milano 1970) 93 f.

[18] H. Brakmann, *Eine oder zwei koptische Kirchengeschichten?* (s.o. Anm. 9).

[19] Vgl. die Liste ebd. 134.

[20] Ebd. 134 f.

[21] Ebd. 140 f. So schon für V Crum, *Eusebius and coptic church histories*, 70. Für H s. Orlandi, *Le fonti copte*, 61.

[22] Brakmann, *Eine oder zwei koptische Kirchengeschichten?*, 133 f.

hinweisen kann[23]. In der schon erwähnten Publikation von 1985 schließt sich Orlandi der Auffassung Brakmanns an[24].

Im folgenden soll nun genauer auf die schon von O. von Lemm und Crum angesprochene Verbindung zwischen der koptischen Kirchengeschichte und der arabischen Patriarchengeschichte und auf letztere selbst eingegangen werden. Im Anschluß daran können dann weitere Fragen zur koptischen Kirchengeschichte behandelt werden. Die schon erwähnte lateinische Bearbeitung der Patriarchengeschichte durch E. Renaudot[25] wurde in diesem Jahrhundert durch Editionen ersetzt. Gut bekannt ist die von B. Evetts in der Patrologia Orientalis vorgelegte Ausgabe mit englischer Übersetzung[26], die in dieser Art von Yassā ʿAbd al-Masīḥ, O.H.E. Burmester, Aziz Suryal Atiya und Antoine Khater fortgeführt worden ist[27]. Etwa gleichzeitig zur Ausgabe von Evetts erschien C.F. Seybolds Edition, allerdings ohne Übersetzung[28]; ebenfalls ohne Übersetzung ist seine Ausgabe der wichtigen arabischen Handschrift 304 der Stadtbibliothek Hamburg[29]. Jean Gribomont hat gezeigt[30], daß es nicht genügt, die koptischen Stücke der Kirchengeschichte mit der englischen Übersetzung von Evetts zu vergleichen. Vielmehr müssen die Varianten der Handschriften berücksichtigt werden und vor allem ist auf die Hamburger Handschrift zu achten, die eine ursprüngliche Fassung der Patriarchengeschichte überliefert. Gribomont kommt zum Ergebnis, daß der ursprüngliche arabische Text direkt abhängig ist von der koptischen Kirchengeschichte, und zwar von einer Fassung, die dem auf uns gekommenen koptischen Text sehr nahe steht. Die Annahme, die arabische Übersetzung sei nach einem

[23] D.W. Johnson, *Further fragments*, 7.

[24] T. Orlandi, *Nuovi frammenti*, 379.

[25] Siehe o. Anm. 3.

[26] B. Evetts, *History of the patriarchs of the coptic church of Alexandria* = *Patrologia Orientalis* I, 101-214, 381-518; V, 1-215; X, 359-551 (Paris 1904-1915).

[27] *History of the patriarchs of the egyptian church*, edited, translated by: II, 1 Y. ʿAbd al-Masīḥ, O.H.E. Burmester; II, 2-3 A.S. Atiya, Y. ʿAbd al-Masīḥ, O.H.E. Burmester; III, 1-3 A. Khater, O.H.E. Burmester; IV, 1-2 A. Khater, O.H.E. Burmester (Le Caire 1943-1974).

[28] C.F. Seybold, Severus ben el-Moqaffaʿ, *Historia patriarcharum alexandrinorum* = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Scriptores arabici, textus, ser. 3, t. 9, fasc. 1-2 (Beirut 1904-1910), im Nachdruck: CSCO 52 u. 59, Script. arab. 8 u. 9 (Louvain 1962).

[29] C.F. Seybold, Severus ibn al Muqaffaʿ, *Alexandrinische Patriarchengeschichte von S. Marcus bis Michael I. (61-767)*, nach der ältesten 1266 geschriebenen Hamburger Handschrift im arabischen Urtext herausgegeben (Hamburg 1912).

[30] J. Gribomont, *L'historiographie du thrône d'Alexandrie: Rivista di Storia e Letteratura religiosa* 7 (1971) 478-490, hier 480-486.

nicht erhaltenen griechischen Modell gemacht worden[31], hat sich also nicht bewahrheitet.

Mit der Redaktions- und Entstehungsgeschichte der Historia patriarcharum haben sich in letzter Zeit vor allem David W. Johnson[32] und Johannes den Heijer[33] beschäftigt. Johnson studiert die Vorreden zu Beginn des Werks und die redaktionellen Notizen, die in den Text eingestreut sind, innerhalb der ersten redaktionellen Einheit, die mit der Biographie Schenutes II (+ 1044 AD) endet. Er weist auf die Schwierigkeit hin, daß die Vorreden I und III Bischof Severus von Ašmūnain (spätes 10. Jh.) als Sammler und Kompilator oder Autor nennen, die redaktionellen Notizen jedoch keinen Raum für eine solche Tätigkeit des Bischofs lassen. J. den Heijer geht den Weg, daß er die Hamburger Handschrift mit der sog. Vulgata der Editionen von Evetts und Seybold vergleicht[34]. Im Text der Hamburger Handschrift sieht er eine ursprüngliche Version A, von der sich die Vulgata (B) beträchtlich unterscheidet. Während A die persönlichen Notizen des Redaktors tradiert, die seine Tätigkeit bei der Übersetzung und Kompilation betreffen, ist B ausschließlich an der Übermittlung der Sache interessiert. Infolgedessen sind in B viele Redaktionsnotizen verschwunden. In Anschluß an eine Vermutung Seybolds bestimmt den Heijer das Pariser arabische Manuskript 303 als Fortsetzung der Version A, mit der Einschränkung, daß es eine leichte Modifizierung darstelle. Der Schreiber, dessen Hand sich von der des Hamburger Manuskripts unterscheidet, korrigiert gewisse grammatische Besonderheiten und übersetzt manche Fremdwörter ins Arabische. Auch im genannten Pariser Manuskript findet sich eine Fülle an Mitteilungen über die Abfassung. Ein dritter Teil schließlich der ursprünglichen Rezension sei das Manuskript Koptisches Patriarchat, Hist. 12 (Bezeichnung der drei Teile als A^1, A^2, A^3). Den Heijer formuliert als Leitlinie: Die Vernachlässigung der Details über die Abfassung des Werkes in B verpflichtet dazu, für die Probleme bezüglich der Entstehung der Patriarchengeschichte die Lesarten von A

[31] Vgl. ebd. 481.

[32] D. W. Johnson, *Further remarks on the arabic history of the patriarchs of Alexandria: Oriens Christianus* 61 (1977) 103-116.

[33] J. den Heijer, *Quelques remarques sur la deuxième partie de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie: Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 25 (1983) 107-124; ders., *Sawīrus Ibn al-Muqaffa', Mawhūb Ibn Manṣūr Ibn Mufarrig et la genèse de »l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie«: Bibliotheca Orientalis* 41 (1984) 336-347; ders., *L'Histoire des Patriarches d'Alexandrie: recension primitive et vulgate: Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 27 (1985) 1-29.

[34] Aufsatz von 1985.

vorzuziehen[35]. Im Aufsatz von 1984 untersucht den Heijer zunächst die Vorreden I und III. Vorrede I fehlt in der Version A gänzlich, ebenso der einleitende Satz in der Vorrede III, der in B Severus als Autor und Kompilator nennt. Ein Abschnitt, der gerne für Severus in Anspruch genommen wird (seine Sorge, Koptisch durch Arabisch zu ersetzen), ist gleicherweise in A nicht enthalten. Auf der anderen Seite hat A einen Satz, den B ausgelassen hat: Der Autor bittet um das Gebet des zukünftigen Lesers »für mich, für meinen Vater und für meinen Sohn«. Die Terminologie legt es nahe, an natürliche und nicht an spirituelle Vater- und Sohnschaft zu denken. Der Redaktor von B, der ja an den Bischof Severus denkt, hat diese Worte unterdrückt. In einem 2. Teil bespricht den Heijer sodann die Notizen des Diakons Mawhūb, die ein kohärentes Bild seiner Tätigkeit ergeben. Demnach trifft Mawhūb im März/April 1088 AD im Makariuskloster den Diakon Abū Ḥabīb aus Damanhur. Die beiden kommen überein, sich auf die Suche nach Dokumenten mit den Viten der koptischen Patriarchen zu machen. Im Makariuskloster entdecken sie ein Manuskript mit den Viten 56-65. Darauf begeben sie sich ins Kloster von Nahyā[36], wo sie auf die Viten 1-42 und 47-55 stoßen. Abū Ḥabīb ist Helfer beim Abschreiben und Übersetzen der Texte aus dem Koptischen ins Arabische. Weitere Einzelheiten können übergangen werden. Halten wir fest, daß Mawhūb nach 1094 AD schreiben kann, daß er die Viten 1-65 redigiert habe und daß er nun darangehe, die Viten der Patriarchen 66 und 67 abzufassen. Weiter ist von einer Einteilung des gesamten Werkes in zwei Bände mit jeweils zwei Teilen die Rede (I,1 = Viten 1-37; I,2 = Viten 38-46; II,1 = Viten 47-55; II,2 = Viten 56-67). Die Vita 68 hat Mawhūb wohl begonnen, jedoch nicht vollendet. Nach den Heijer ist also der Diakon Mawhūb Redaktor und Autor der ersten Ausgabe der Patriarchengeschichte, die nach ihm von anderen fortgeführt wird. Die Zuweisung an den Bischof Severus kann gut auf den Redaktor der Vulgata etwa im 13. Jh. zurückgehen, der die Vorrede III Mawhūbs überarbeitet und seine eigene Vorrede I vorangestellt hätte. Grund für diese Zuschreibung ist vielleicht, daß man für dieses wichtige Werk einen bischöflichen Initiator suchte[37]. — Dringend zu wünschen ist eine Übersetzung des Hamburger Textes und eine Edition, natürlich mit Übersetzung, der beiden Handschriften von Paris und Kairo.

[35] Ebd. 22.

[36] Zur Lage vgl. O. F. A. Meinardus, *Christian Egypt ancient and modern* (Cairo ²1977) 346 f.

[37] Zu einem solchen Vorgehen vgl. G. Gabra Abdel Sayed, *Untersuchungen zu den Texten über Pesyntheus, Bischof von Koptos (569-632)* = Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Ägyptologie (Bonn 1984) 268 f.

Folgt man den Notizen Mawhūbs, so hat er die ersten 42 Viten von Markus bis Simon I (689-701) im Kloster von Nahyā gefunden; sie bildeten dort offensichtlich eine Einheit[38] und können gut durch den Diakon Abū Ḥabīb ins Arabische übersetzt worden sein. Mit Hilfe des arabischen Textes der Hamburger Handschrift kann man also darangehen, die koptische Geschichte der Kirche in 12 Büchern über den im Koptischen erhaltenen Bestand hinaus zu rekonstruieren. Dabei ist zu berücksichtigen, daß gelegentlich auch B den besseren Text bieten kann, da A zwar eine frühe Version ist, jedoch nicht überall mit der Fassung Mawhūbs identisch sein muß. Johnson hat die Stellen zusammengestellt, die zeigen, daß späteren Fortsetzern wohl ein uns sonst nicht bekannter Schriftsteller Mennas als Autor der 12 Bücher Kirchengeschichte galt[39]. Sie wurden sodann fortgeführt durch den Erzdiakon Georg, Sekretär des Patriarchen Simon I[40]. Die Frage des Übergangs zwischen den beiden Teilen ist noch zu klären. Die Vulgata-Version beklagt den Mangel an Nachrichten gerade für die Zeit des Konzils von Chalcedon[41], die jedoch nach unserer Kenntnis des koptischen Textes nicht gerechtfertigt ist. Orlandi denkt an eine erste und zweite Redaktion, die zweite vielleicht vorgenommen bei der Übersetzung eines griechischen Originals ins Koptische wohl im Weißen Kloster[42]. Die Hamburger Handschrift der Version A hat eine Erklärung für die Auslassung des Materials über Dioscorus; sie sagt, daß es bereits vollständig in einem anderen Buch behandelt ist[43]. Weitere Fragen stellen sich zu den Quellen des Werkes[44]. Die Kirchengeschichte des Eusebius z.B. wird im ersten Teil im Bestand der Bücher I-VII verwandt. Hatte der Autor nur ein Exemplar der ursprünglichen, nur sieben Bücher umfassenden Ausgabe der Kirchengeschichte des Eusebius zur Hand?

Der historische Quellenwert der historiographischen Literatur der koptischen Kirche ist im Einzelfall zu prüfen. Das Material einer Vita der Patriarchengeschichte etwa muß stets auf Herkunft und Zuverlässigkeit untersucht werden. Zum anderen sind weitere Quellen zu

[38] Siehe B. Evetts, PO V, 47.
[39] D. W. Johnson, *Further remarks* (o. Anm. 32) 114 f.
[40] Ebd. 113 f. Vgl. die Übersicht 115.
[41] Evetts, PO I, 444.
[42] Orlandi, *Nuovi frammenti* (o. Anm. 16) 381.
[43] Johnson, *Further remarks*, 115, unten Anm.
[44] Vgl. T. Orlandi, *Ricerche su una storia ecclesiastica alessandrina del IV sec.*: *Vetera Christianorum* 11 (1974) 269-312; ders., *Nuovi frammenti*, 380 f.; D. W. Johnson, *Coptic reactions to gnosticism and manichaeism*: *Le Muséon* 100 (1987) 199-209, hier 207 (zu den Acta Archelai).

einer Biographie zu sammeln und zu sichten, um möglichst ein vollständiges Dossier zusammenzutragen, dessen Bestandteile kritisch zu gewichten sind. Einen Überblick über die diesbezügliche Forschung zum Patriarchen Benjamin I (+ 665), in dem unter anderem die Arbeiten von C. Detlef G. Müller und René-Georges Coquin verzeichnet sind, hat Heinzgerd Brakmann 1980 vorgelegt[45].

Abschließend sollen einige weitere Aspekte der Geschichte der koptischen Kirche dadurch deutlich werden, daß ich auf einige Neuerscheinungen aus dem Bereich der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte und der Kirchengeschichte Nubiens aufmerksam mache. — Muß man auch einen Unterschied zwischen Alexandrien und dem übrigen Land machen, so ist doch klar, daß alexandrinische Einflüsse im ägyptischen Hinterland wirksam waren[46]. Die Papyri des Tura-Fundes mit Werken des Origenes und Didymus d. Blinden sind inzwischen fast vollständig ediert; einen guten Überblick mit genauen Angaben bietet G. H. R. Horsley, New documents illustrating early christianity 4 (1987) 196-198 (Nr. 107)[47]. Über die Christologie des Schenute im Zusammenhang mit alexandrinischer Theologie handeln zwei Aufsätze von Aloys Grillmeier[48]. Der Autor kann zeigen, wie die Gebetspraxis des Gebets zu Jesus und des Jesus-Gebets in der Theologie der Zeit verwurzelt ist. Vor mehr als dreißig Jahren erschien der Überblick von Maria Cramer und Heinrich Bacht über den antichalcedonischen Aspekt »im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten«[49]. Eine

[45] H. Brakmann, *Zum Pariser Fragment angeblich des koptischen Patriarchen Agathon. Ein neues Blatt der Vita Benjamins I: Le Muséon* 93 (1980) 299-309; vgl. die Forderungen 299 f. Siehe auch C. D. G. Müller, *Damian, Papst und Patriarch von Alexandrien: Oriens Christianus* 70 (1986) 118-142 und K. Samir, *Gabriel II, patriarche copte d'Alexandrie (1131-45); Gabriel V, patriarche copte d'Alexandrie (1409-27); Gabriel VII, patriarche copte d'Alexandrie (1525-68): Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* 19 (1981) 528-546. Zur Geschichte des Bischofs Pesyntheus vgl. G. Gabra Abdel Sayed, *Untersuchungen* (o. Anm. 37) 299-319.

[46] Vgl. M. Krause, *Das christliche Alexandrien und seine Beziehungen zum koptischen Ägypten*: G. Grimm u.a. (Hrsg.), *Alexandrien. Kulturbegegnungen dreier Jahrtausende im Schmelztiegel einer mediterranen Großstadt = Aegyptiaca Treverensia* 1 (Mainz 1981) 53-62.

[47] Vgl. auch B. Kramer, Art. *Didymus von Alexandrien (313-398): Theologische Realenzyklopädie* VIII (1981) 741-746.

[48] A. Grillmeier, *La »peste d'Origène«. Soucis du patriarche d'Alexandrie dus à l'apparition d'origènistes en Haute Égypte (444-451): Alexandrina. Mélanges offerts à Claude Mondésert* (Paris 1987) 221-237; ders., *Das »Gebet zu Jesus« und das »Jesus-Gebet«. Eine neue Quelle zum »Jesus-Gebet« aus dem Weißen Kloster*: C. Laga u.a. (Hrsg.), *After Chalcedon. Studies in theology and church history offered to Professor Albert van Roey = Orientalia Lovaniensia Analecta* 18 (Leuven 1985) 187-202.

[49] M. Cramer-H. Bacht, *Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6.-7. Jahrhundert). Ein Beitrag zur Geschichte*

Ergänzung und Fortführung dieses Aufsatzes hat gerade David W. Johnson in dem Sammelband: »The roots of egyptian christianity« vorgelegt[50]. Zum Thema des Widerspruchs gegen Chalcedon muß man nun auch den Band von A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2,1. Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch (451-518) (Freiburg etc. 1986) heranziehen (mit ausführlicher Bibliographie). Die Heiligenverehrung ist bis heute ein wichtiges Phänomen der koptischen Kirche. Ein Verzeichnis heiliger Stätten Ägyptens hat Pierre Maraval vorgelegt: Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe (Paris 1985) 311-327. Gerade erschienen ist die Arbeit von Jürgen Horn, Studien zu den Märtyrern des nördlichen Oberägypten. I. Märtyrerverehrung und Märtyrerlegende im Werk des Schenute. Beiträge zur ältesten ägyptischen Märtyrerüberlieferung = Göttinger Orientforschungen. IV. Reihe: Ägypten, Bd. 15 (Wiesbaden 1986). In meinem Artikel »Heiligenverehrung« im Reallexikon für Antike und Christentum 14, Lieferung 105 (1987) 96-150, bin ich auch kurz auf ägyptische Besonderheiten eingegangen. Wie die Beziehung zum griechisch sprechenden Alexandrien und zu der gesamten byzantinischen Welt, so ist auch die Verbindung zu den Christen im Süden Ägyptens zu beachten. Martin Krause hat auf dem Sechsten Internationalen Kongreß für Nubische Studien über die Kirchengeschichte Nubiens berichtet. Dieser Bericht ist inzwischen im Druck erschienen: Zur Kirchengeschichte Nubiens: T. Hägg (Hrsg.), Nubian culture past and present. Main papers presented at the Sixth International Conference for Nubian Studies in Uppsala, 11-16 August, 1986 = Konferenser 17. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien (Stockholm 1987) 293-308.

der Entstehung der monophysitischen Kirche Ägyptens: A. Grillmeier-H. Bacht (Hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon* II (Würzburg 1954, 2. Nachdruck mit Ergänzung 1962) 315-338.

[50] D. W. Johnson, *Anti-Chalcedonian polemics in coptic texts*, 451-641; B. A. Pearson-J. E. Goehring (Hrsg.), *The roots of egyptian christianity* (Philadelphia 1986) 216-234. Zur Kirchengeschichte Ägyptens vgl. auch B. A. Pearson, *Earliest christianity in Egypt: Some observations*: ebd. 132-159; A. F. J. Klijn, *Jewish christianity in Egypt*: ebd. 161-175 und andere Beiträge. Zu einer anti-chalcedonischen Schrift des Timotheos II Ailuros in syrischer Übersetzung vgl. R. Y. Ebied-L. R. Wickham, *Timothy Aelurus: Against the definition of the council of Chalcedon*: C. Laga u.a. (Hrsg.), *After Chalcedon* (o. Anm. 48) 115-166.

ÉVAGRE LE PONTIQUE DANS LA TRADITION ARABO-COPTE

Samir Kh. SAMIR, S.J.

I. Introduction[1]

A. *Évagre: Brève notice*[2]

Un mot pour situer Évagre, qui nous est connu par le chapitre 38 de «l'Histoire Lausiaque» de Palladius.

1. Il est né vers 345 à Ibora (dans la province du Pont) et est mort au désert des Kellia en 399. Il a vécu 54 ans. Il a bien connu Basile et surtout Grégoire de Nazianze qui l'a ordonné diacre et qu'il a suivi à Constantinople en 381. Il a dû quitter cette ville pour Jérusalem, à la suite d'une aventure amoureuse. Là, vers 383, des amis lui ont conseillé d'aller vivre dans le désert d'Égypte.

Après deux ans à Nitrie, il se transfère aux Kellia, où il vivra 14 ans, y écrivant presque toutes ses œuvres. Il est donc fortement lié au monachisme copte, même s'il est originaire d'ailleurs.

[1] Nous utiliserons les abréviations suivantes:

CPG = Mauritius Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, coll. «Corpus Christianorum» (Turnhout: Brepols, 1974 ss).

Graf, GCAL = voir note 12.

Graf, *Catalogue* = Georg Graf, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, coll. «Studi e Testi» 63 (Cité du Vatican, 1934).

Guillaumont = voir note 14. Je précise «vol. 170» ou «vol. 171».

Hausherr, *De Oratione* = voir note 11.

Mai = Angelo Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, tome IV (Rome, 1831).

Nasrallah, *Catalogue* = voir note 30.

OCP = *Orientalia Christiana Periodica* (Rome).

Simaika = Marcus Simaika and Yassa ʿAbd al-Masiḥ, *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, the Patriarchate the Principal Churches of Cairo and Alexandria and the Monasteries of Egypt*, 2 vol. (Cairo: Government Press, 1939 et 1942).

Troupeau = Gérard Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes [de la Bibliothèque Nationale de Paris]. Première Partie, Manuscrits chrétiens*, 2 volumes (Paris: Bibliothèque Nationale, 1972 et 1974).

[2] Voir par exemple Antoine et Claire Guillaumont, art. *Évagre le Pontique*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, IV 2 (Paris: Beauchesne, 1961), col. 1731-1744.

2. Son *œuvre* est écrite en grec et est de tendance origéniste. Il échappa à l'exil des moines dits «origénistes» par Théophile d'Alexandrie en l'an 400, étant mort l'année précédente[3]. Mais il fut condamné en 553 au concile de Constantinople, avec Origène et Didyme. Cette condamnation explique sans doute que peu de ses œuvres aient été conservées dans l'original grec, et presque aucune en traduction copte. Par contre, son œuvre nous a été largement conservée en syriaque, du fait qu'elle avait été traduite en cette langue et largement répandue avant 553. Du syriaque elle est passée en d'autres langues.

B. *Tradition copte d'Évagre?*

1) Que possède-t-on d'Évagre en copte?

Si l'on parcourt la CPG on ne trouvera presque rien en copte: quelques lignes publiées par Paul de Lagarde (*CPG* 2461)[4]; et quelques pages publiées par Muyldermans dans *Le Muséon* (*CPG* 2481.3)[5]. En fait, nous possédons aussi un autre traité. Au total donc:

a. Le traité des huit esprits de malice (*CPG* 2451)[6].

b. Une très brève paraphrase du Pater, de moins d'une page (*CPG* 2461), publiée sans traduction par Paul de Lagarde[7]. Ce petit texte n'est pas connu par ailleurs (en grec ou en syriaque). Il nous a cependant été conservé en arabe, comme nous le verrons.

c. Les quelques citations (plutôt que fragments) recueillies par Muyldermans dans les publications antérieures de divers auteurs[8].

2) Que signifie: «La tradition copte d'Évagre»

1. L'Église d'Égypte s'est d'abord exprimée en grec, puis en copte et finalement en arabe. De cette triple tradition copte, les tranches grecque et copte sont les plus maigres, alors que la plus grande partie nous en est parvenue en langue arabe. Ce fait est bien connu et ne sera contesté par aucun spécialiste, mais il est souvent inconsciemment «oublié»!

[3] Cf. G. Fritz, art. *Origénisme*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique* 11 (1931) col. 1565-1588, ici 1571-1574.

[4] Paul de Lagarde, *Catenae in Evangelia aegyptiacae quae supersunt* (Göttingen, 1886), p. 13 ligne 15 à 14 ligne 9. Voir plus loin, au paragraphe III H.

[5] Cf. Joseph Muyldermans, *Evagriana coptica*, in *Le Muséon* 76 (1963), pp. 271-276. Signalé dans CPG 2481.3, sous le titre de «fragmenta coptica», sans plus de précision.

[6] Non signalé dans la CPG.

[7] Cf. note 4. Pour plus de renseignements bibliographiques, voir plus loin au paragraphe III H.

[8] Cf. note 5.

2. Il est *difficile de cerner cette tradition copte de langue arabe.* Le motif en est simple: dans les manuels d'histoire de la littérature, comme dans les catalogues de manuscrits ou dans les monographies, on distingue les langues, mais non pas les traditions. Or il est clair que tout ce qui existe en arabe d'Évagre, n'est pas nécessairement d'origine copte. Comment donc délimiter le domaine?

3. Pour aller au plus sûr, nous nous limiterons dans cette étude aux *manuscrits évagriens arabes provenant d'Égypte.*

Ceci ne signifie nullement que ces textes aient été traduits du copte, laquelle version copte serait aujourd'hui perdue. En réalité, ils ont été traduits, le plus souvent, du syriaque, et parfois du grec.

Ceci signifie seulement qu'ils appartiennent à la tradition copte parce qu'ils ont été lus dans les monastères coptes (et plus largement dans la communauté copte) depuis plusieurs siècles, et font désormais partie de sa spiritualité comme nous le verrons[9]. Parfois, cette version arabe d'Égypte passera en Éthiopie et sera traduite en geʿez.

C. *État de la recherche sur l'Évagre arabo-copte*

On a vite fait le tour de l'état de la recherche dans ce domaine. En général, il s'agit de quelques pages assez rapides. La synthèse la plus complète, quoique très sommaire, est encore celle de Graf remontant bientôt à un demi-siècle.

En 1893, Otto Zöckler consacre quelques pages aux versions syriaques et arabes d'Évagre. Son exposé est bon, mais concerne surtout le syriaque. Datant d'il y a près d'un siècle, il est forcément vieilli[10].

En 1939, le P. Hausherr a publié la version arabe du «De Oratione», avec une étude établissant qu'elle a été faite sur un original syriaque aujourd'hui perdu[11].

En 1944, Georg Graf a donné une synthèse sur l'Évagre arabe[12].

[9] Voir plus loin, au paragraphe II F, à propos du «Traité sur les huit esprits de malice».

[10] Cf. Otto Zoeckler, *Evagrius Pontikus. Seine Stellung in der altchristlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, coll. «Biblische und kirchenhistorische Studien», 4 (Munich, 1893), pp. 34-43.

[11] Cf. Irénée Hausherr, «*Le 'De Oratione' d'Évagre le Pontique*», dans OCP 5 (1939) pp. 7-71, ici 19-71.

[12] Cf. Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I, coll. «Studi e Testi» (Cité du Vatican, 1944), pp. 397-399.

En 1958, Antoine Guillaumont édite et traduit deux versions syriaques des «Kephalaia gnostica». Dans une longue note de l'introduction, il se demande s'il existe une version arabe de cet ouvrage[13].

En 1971, Antoine et Claire Guillaumont, étudiant le «Traité pratique», ont une page pour situer la version arabe et y signaler deux manuscrits[14].

Enfin, en 1974, Maurice Geerard a synthétisé les données antérieures dans sa fameuse *Clavis*, signalant chaque fois qu'il le pouvait les versions arabes existantes[15].

Deux brèves allusions de Paul Géhin paraîtront plus tard (en 1979 et 1987), au sujet des scholia arabes sur l'Ecclésiaste et sur les Proverbes, attribués à Évagre[16]. Nous y reviendrons en son lieu.

D. *Le Corpus évagrien arabo-copte*

1) Existence d'un Corpus évagrien arabo-copte

Aucune des études mentionnées plus haut n'a distingué, dans la tradition arabe, ce qui provient des Coptes et ce qui provient d'autres. De plus, on n'a pas dégagé l'existence d'un Corpus stable et bien transmis. Et pourtant, Graf avait fourni les éléments qui auraient pu lui permettre, pour le moins, d'identifier un Corpus évagrien transmis par les Coptes. *C'est ce Corpus qui constituera la base de notre étude.*

En effet, il existe un recueil bien attesté, transmis par six manuscrits au moins (dont trois de la belle écriture du 14e siècle). Ils contiennent les mêmes pièces et dans le même ordre. Ils sont divisés de la même manière, selon un système ne correspondant pas toujours aux œuvres grecques ou syriaques. Certains ne comprennent que 19 sections; d'autres 35 (plus quelques sections non numérotées).

[13] Antoine GUILLAUMONT, *Les six Centuries des «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique*. Édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française, in *Patrologia Orientalis*, tome 28, fasc. 1 = N° 134 (Paris, 1958), p. 9 note 4, qui se poursuit en page 10.

[14] Évagre le Pontique. *Traité pratique ou Le moine*, tome 1 — Introduction, par Antoine et Claire GUILLAUMONT, coll. «Sources Chrétiennes» N° 170 (Paris: Le Cerf, 1971), pp. 335-336.

[15] Cf. CPG II (1974), pp. 78-97, Nos 2430-2482.

[16] Cf. Paul GÉHIN, *Un nouvel inédit d'Évagre le Pontique: son commentaire de l'Ecclésiaste*, dans *Byzantion* 49 (1979), pp. 188-198, ici pp. 194-195; et ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Scholies aux Proverbes*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Paul GÉHIN, coll. «Sources Chrétiennes» 340 (Paris: Le Cerf, 1987, 526 pages in-12°).

Récemment, deux moines du Dayr as-Suryān ont publié une partie de ce Corpus, d'après le manuscrit *174 Nuskiyyāt* du monastère[17]. Malheureusement, on n'y trouve pas une seule page d'introduction. De plus, la publication est écrite à la main, ou dactylographiée de manière encore moins lisible, en sorte que nous avons là un nouveau manuscrit... écrit vers 1986. La table des matières donne bien 19 titres, mais ils correspondent en fait aux pièces 1-10 du Recueil connu.

Par ailleurs, on trouve aussi, dans d'autres manuscrits arabes d'Égypte, des textes évagriens qui correspondent parfois à certaines pièces du Recueil, ou fournissent d'autres fois de nouveaux textes. Nous les mentionnerons aussi, dans la mesure de nos informations.

2) Les manuscrits du Corpus évagrien arabo-copte

Nous étudierons ici ce recueil évagrien, attesté dans deux manuscrits du Patriarcat Copte du Caire, dans deux manuscrits du Wādī an-Naṭrūn (Dayr as-Suryān et Dayr Abū Maqār) et dans deux manuscrits d'Europe (Paris et le Vatican, tous deux du 14e siècle). Des recherches ultérieures permettront d'en découvrir d'autres (par exemple au monastère de Saint-Antoine, où il doit y avoir selon nos informations au moins une copie).

Voici la liste des six manuscrits repérés:

1. *Le Caire, Patriarcat Copte Théologie 247*[18]. Ce manuscrit de 244 folios a été copié au monastère de Saint-Antoine, en 1905, sur un modèle daté de 1846. Le texte d'Évagre y est suivi d'un petit traité intitulé: *Al-ʿAdad al-qadīm wa-ḥisāb al-faddān* = «The ancient Numerals and the Calculation of the Ancient Faddan» (Simaika).

2. *Le Caire, Patriarcat Copte Théologie*(?), folios 94r-253r[19]. Manuscrit achevé le 6 Barmūdah 1480 des Martyrs (= 11 avril 1764 A.D.).

3. *Wādī an-Naṭrūn, Dayr as-Suryān Ascét. 174*, folios 3v à 135r[20]. Ce manuscrit est très semblable à celui de Paris.

[17] Cf. Tādurus as-Suryānī et Ṣamūʾīl as-Suryānī, *Mayāmir Mār Awāgrīs, ʿan maḥṭūṭah raqm 174 nuskiyyāt bi-Dayr as-Suryān* (Dayr as-Suryān, 1986).

[18] Voir Simaika, II, N° 552.

[19] Cf. Graf, *Catalogue*, p. 142, N° 374. Ce manuscrit est aujourd'hui perdu. — La troisième pièce (fol. 94r) contient la «Réponse de s. Évagre (Waǧrī) (le Pontique) à une lettre de s. Euloge (Awlāǧī) sur le pays du ciel». — La quatrième pièce (fol. 94r à 253r) est ainsi présentée par Graf: «'Sermon utile (*Kalām manfaʿah*) écrit par s. Évagre à s. Lucien, lorsque celui-ci lui demanda d'écrire», c'est un traité ascétique en 35 sections et une instruction (*taʿlīm*)». — En comparant cette description avec ce que nous savons du Recueil arabo-copte, il est clair que nous avons à faire ici à un autre exemplaire de ce recueil. Les 35 sections correspondent aux sections A-F de notre deuxième partie; le *taʿlīm* n'est autre que la section G.

[20] Ce manuscrit nous est connu par l'ouvrage signalé en note 17, où il n'est pas décrit.

4. *Wādī an-Naṭrūn, Dayr Abū Maqār Homilét. 24*, pp. 1-121[21]. Manuscrit moderne, copié en 1957.

5. *Paris arabe 157A*, fol. 2v à 178v[22]. Manuscrit du 14e siècle, de provenance copte, bien qu'acheté par Vansleb en 1671 à Nicosie en Chypre[23].

6. *Vatican arabe 93*, fol. 1r à 196v[24]. Manuscrit du 14e siècle, provenant du monastère copte d'Anba Bišōy au désert de Scété[25].

Par la suite, je me réfèrerai aux manuscrits 2, 5 et 6, en les désignant respectivement par les mots *Le Caire*, *Paris* et *Vatican* (ou par les sigles *C*, *P* et *V*). Pour le manuscrit 3, je me réfèrerai aux pages de l'édition de Dayr as-Suryān, la désignant par le sigle *DS*.

II. Œuvres arabes attestées en grec ou en syriaque

Dans ce qui suit, je n'indiquerai pas les références aux éditions grecques ou aux études: on les trouvera mentionnées dans la CPG. En revanche, j'indiquerai, pour chaque pièce: le titre et l'incipit arabes, ainsi que les références aux manuscrits et à l'édition. Parfois j'ajouterai quelques remarques. Je suis l'ordre du Recueil copto-arabe, qui ne correspond pas à celui de la CPG[26].

A. *Traité au moine Euloge* (*CPG* 2447)

Titre: *Ǧawāb risālat al-qiddīs Anbā Lūkiyūs min al-qiddīs Anbā Wāgrī*

[21] Cf. Ugo Zanetti, *Les manuscrits de Dair Abû Maqâr*, coll. «Cahiers d'Orientalisme» 11 (Genève: Patrick Cramer, 1986), p. 50, N° 345. Bien que n'ayant pas examiné le manuscrit, je pense qu'il faut corriger ce qu'en dit le P. Zanetti: «correspondant apparemment aux ff. 1-48 du ms. Vat. ar. 93[...]; *CPG* 2447 et 2452». Ce manuscrit, divisé lui aussi «en 19 chap.» (Zanetti), doit correspondre au moins aux sections A à D de notre deuxième partie, et probablement à tout le Recueil arabo-copte du *Vatican arabe 93*.

[22] Cf. William McGuckin De Slane, *Catalogue des manuscrits arabes [de la Bibliothèque Nationale de Paris]* (Paris: Imprimerie Nationale, 1883-1895), pp. 38-39; Troupeau, I, pp. 132-134. Ce codex est en réalité composé de trois manuscrits différents; notre texte correspond au premier des trois.

[23] Cf. Troupeau, p. 134.

[24] Cf. Mai, pp. 199-201; Josephus Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis clementino-vaticana*, III 1 (Rome 1725), p. 46a § 2.

[25] Voir le colophon au folio 150 verso: «Ce manuscrit a été acheté par Ḥannis Ibn Abū (*sic*) l-Ḫayr le moine, prêtre et diacre (*sic*) [seulement] de nom, au moine Rūfā'īl frère du prêtre Marǧā du monastère du grand saint Abū Bišāy». Par ailleurs, le copiste indique (au même folio) que ce manuscrit a été commandité par un confrère, le moine Isḥāq.

[26] Cependant, l'index de la CPG, qui se trouve à la fin de l'article, permettra de s'y retrouver.

= «Réponse de saint Anba Évagre à l'épître de saint Anba Lucius[27]».

Incipit: *Alladīnā yasīrūn fī kūrat as-samā' min qibal ta'ābihim (sic) lā yanẓurū fī šay' hālik wa-lā 'an[28] al-fāniyāt, bal yasīrū kaman hum muğtaḍīn bi-mā li-l-'alawiyyāt min diqqat fahmihim.*

Manuscrits:

1. Le Caire, fol. 94 recto et suivants.
2. Paris, fol. 2v-31r.
3. Vatican, fol. 1v-30r.
4. DS, p. 3-48.

Remarques:

1. Ce traité couvre les sections 2 à 16 du Recueil.
2. Dans le manuscrit *161 de Dayr al-Banāt*[29], transcrit au 16e siècle en garšūnī, on trouverait selon l'auteur du catalogue notre texte[30]. En réalité, tant le titre arabe que l'incipit montrent qu'il s'agit d'un tout autre texte, et non pas d'une autre version arabe de ce texte. Je n'ai pas encore identifié cette pièce.

B. *Traité sur les vices opposés aux Vertus* (*CPG* 2448)

Titre: pas de titre.

Incipit: (Paris) *Li-'anna haḍā muzmi'an (sic) an yaktuba ilā naḥwika al-karīm bi-l-īğāz kull al-dağal*[31].

[27] La confusion entre Euloge et Lucius s'explique mal si «Euloge» est directement transcrit du grec en arabe. Elle ne peut non plus avoir lieu en syriaque, qui possède deux phonèmes distincts *G* et *K*. En revanche, elle s'explique mieux si le mot Euloge est d'abord passé en syriaque, puis retranscrit du syriaque en arabe. En effet, dans l'arabe du milieu syro-palestinien, le phonème *G* est parfois transcrit par *K* (et plus souvent par *GH*).

Cependant, cette remarque est trop isolée et n'entraîne pas nécessairement que ce traité ait été traduit du syriaque. D'autant plus que, dès les premiers mots du traité, nous trouvons un décalque du grec: *khôron* est rendu par *kūrah*. Hélas, ceci non plus n'est pas déterminant, puisque le syriaque transcrit également ce terme grec de trois manières différentes: *kôr*, *kôrâ* ou *kûrâ*; cf. *A Compendious Syriac Dictionary Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*, édited by J. Payne Smith (Mrs. Margoliouth), Oxford: Clarendon Press, 1903, p. 210b.

[28] Dans le manuscrit du Vatican: *'azā'*.

[29] Ce monastère est aussi appelé Dayr Sayyidat al-Ma'ūnāt. Il domine Ğubayl (= Byblos) et appartient aujourd'hui à l'Ordre Libanais Maronite. On trouvera une notice sur ce monastère par le P. Buṭrus Sārah, *Lamḥah tārīḫiyyah fī Dayr Sayyidat al-ma'ūnāt (aw al-Banāt)*, dans *al-Mašriq* 25 (1927), pp. 123-135 et 178-185.

[30] Cf. Joseph Nasrallah, *Catalogue des manuscrits du Liban*, II (Harissa: Paulistes, 1965 [et non pas 1963]), pp. 172-174, N° 16/2°.

[31] Ceci ne semble pas être l'incipit. Dans DS, cela correspond littéralement à p. 48, lignes 14-15. La phrase se poursuit ainsi: *allaḍī yuqāwim al-faḍā'il.*

Manuscrits:

1. Le Caire, fol. ?
2. Paris, fol. 31r-35v.
3. Vatican, fol. 30r-33v.
4. DS, pp. 48/14-54/fin.

Remarques:

1. Ce texte se trouve en appendice à la section 16.

2. Il est divisé en 8 chapitres, dont voici les titres d'après DS: *al-biṭnah, az-zinā, maḥabbat al-fiḍḍah, al-kaʾābah, al-ġaḍab, al-qalaq, al-maǧd al-fārigˉ, al-kibriyāʾ.*

C. *Traité sur la prière* (*CPG* 2452)

Titre: *Min aǧl al-tafarrud wa-ṣ-ṣalāt aṭ-ṭāhirah, allatī hiya muḥāṭabat Allāh* = «Au sujet de l'action de rester seul et au sujet de la prière pure qui est de dialoguer avec Dieu».

Incipit: *Allaḏī yurīd an yudabbir al-ṭīb bi-ḥikmah*[32], *yanbaġī lahu an yaǧmaʿa ʿaqāqīr*[33], *ka-l-libān wa-l-murr wa-s-salīḫah wa-l-mayʿah, wa-yaḫluṭahum aǧzāʾan mutasāwiyatan, wa-yarfaʿahum.*

Manuscrits:

1. Le Caire, fol. ?
2. Paris, fol. 35v-53r.
3. Vatican, fol. 33v-48r.
4. DS, pp. 55-80.

Remarques:

1. Ce texte constitue la 17e section.

2. Le traité est divisé en 150 petits chapitres. Cependant, cette division ne se trouve pas dans DS.

3. Le traité a été édité, traduit et étudié en 1939 par le P. Irénée Hausherr[34]. L'édition se base sur les manuscrits de Paris et du Vatican, avec une préférence donnée à celui du Vatican, «à cause de son âge, et aussi à cause de l'intérêt que peut avoir pour les linguistes sa langue aux allures barbares»[35]. Cependant, nous y avons relevé un certain nombre d'erreurs dans la lecture des manuscrits, qui justifieraient une véritable édition critique.

[32] Édition Hausherr: *wa-yuhkimahu.*

[33] Éd. Hausherr: *ʿaqāqīrahu.*

[34] Cf. HAUSHERR, *De Oratione*. Le texte arabe est aux pages 21-58, l'étude de la version arabe aux pp. 19-20 et 58-71.

[35] HAUSHERR, *De Oratione*, p. 19.

4. D'après l'éditeur, l'arabe dériverait d'une *version syriaque* intermédiaire perdue, «assez récente»[36], «ou peut-être [d']une copte dérivée du syriaque»[37]. Ici ou là, le texte arabe a servi à l'éditeur pour établir la version définitive du «traité de l'oraison» publiée une vingtaine d'années plus tard[38].

5. L'arabe comme le syriaque attribuent ce traité à Évagre, alors que le grec l'attribuait (pour des motifs dogmatiques) à Nil. Le P. Hausherr a définitivement restitué à Évagre ce chef d'œuvre.

D. *Traité pratique* (*CPG* 2430) *en 100 chapitres*

Titre: (Dans DS, p. 81) *Ṯamāniyat awǧāʿ an-nafs* = «Des huits passions de l'âme».

Incipit: (D'après Paris, Vatican et DS) *An-naṣrāniyyah hiya šarḥ li-muḥalliṣinā, wa-asās min aṭ-ṭabʿ wa-n-naẓar*[39], *allaḏī huwa al-waṣf fī Allāh.*

Manuscrits:

1. Le Caire, fol. ?
2. Paris, fol. 53r-71r.
3. Vatican, fol. 48r-62v.
4. DS, pp. 81-93.

Remarques:

1. Ce traité constitue la 18e section du Recueil copto-arabe.

2. Le mot *awǧāʿ* (pluriel de *waǧaʿ*), attesté dans le titre pour rendre les «passions», se rencontre surtout dans les versions arabes *antiques* d'origine palestiniennes. Plus tard, on utilisera *ālām* (pluriel de *alam*). Plus tard encore: *ahwāʾ* (pluriel de *hawā*).

3. Deux *sous-titres* ont été conservés dans les manuscrits: celui du ch. 15: *Min aǧl aṯ-ṯamāniyat afkār ayḍan* = «Au sujet des huit pensées également»; et celui du ch. 54: *Min aǧl mā yaḥduṯ lanā fī n-nawm* = «Au sujet de ce qui nous arrive pendant le sommeil». Les sept autres sous-titres[40] ne s'y trouvent pas.

[36] Cf. HAUSHERR, *De Oratione*, pp. 58-71, surtout 58 et 69-70.

[37] HAUSHERR, *De Oratione*, p. 58.

[38] Cf. Irénée HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique* (Paris: Beauchesne, 1960), 200 pages. Cet ouvrage reprend une série de six articles parus dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* en 1959 et 1960.

[39] Dans le Vatican: *wa-manẓar*.

[40] Cf. GUILLAUMONT, vol. 170, pp. 386-387.

4. Comme en syriaque, le prologue (= lettre à Anatole) est une œuvre distincte[41]. L'épilogue[42] est attesté en arabe.

5. Au sujet de notre texte arabe, Claire Guillaumont écrit: «Cette version semble avoir été faite directement sur le texte grec; mais elle est, dans l'ensemble, assez médiocre. (...). La traduction elle-même peut remonter au VIII[e] siècle; mais on n'a, sur ce point, aucune certitude. Le fait qu'elle comprenne l'*Antirrhétique*, livre qu'aucun manuscrit grec n'a conservé, plaide en faveur de cette date ancienne»[43].

Il est cependant difficile de prouver ces deux hypothèses. À en juger par le vocabulaire, il semble bien que l'arabe soit traduit directement du grec. Pour ce qui est de la date de traduction, elle pourrait être aussi bien du 9[e] siècle.

6. La remarque de Georg Graf, définissant cette œuvre, me semble devoir être supprimée. Il écrit, en effet: «... des Evagrius Excerptenreihe von 100 Sentenzen De octo vitiosis cogitationibus (*P.gr.* 40, 1271-1273) in sehr freier Kompilation und z.Tl. geänderter Ordnung»[44].

E. *Antirrhétique* (*CPG* 2434)

Titre: *Ǧawāb aṯ-ṯamāniyat afkār* = «Réponse aux huit pensées».

Incipit: (D'après Paris, Vatican et DS) *Hāḏā kalām ẓāhir*[45] *min al-kutub al-muqaddasah li-š-šayāṭīn allaḏhīn yuḥāribūnā*[46] *al-nāṭiqah allaḏī*[47] *taḥta l-samā'*.

Manuscrits:

1. Le Caire, fol. ?
2. Paris, fol. 71v-136r.
3. Vatican, fol. 62v-112v.
4. DS, pp. 93-133.

Remarques:

1. Ce texte couvre les sections 19 à 27 du Recueil copto-arabe. C'est un gros ouvrage, presque aussi gros, à lui seul, que les quatre ouvrages précédents mis ensemble.

[41] Voir plus bas, § I.
[42] Cf. GUILLAUMONT, vol. 171, p. 712.
[43] Claire GUILLAUMONT, vol. 170, p. 336 (Voir le stemma donné dans le dépliant, à la fin du volume).
[44] Cf. GCAL I, p. 397, lignes 26-29.
[45] Dans DS: *ṭāhir*.
[46] Dans DS: *yuḥāribū*.
[47] Dans DS: *allatī*.

2. Le texte grec original est perdu. On n'en connaît que des versions orientales: syriaque, arménienne et arabe[48], ainsi que des fragments sogdiens. Le syriaque, l'arménien et les fragments sogdiens ont été édités. L'arabe vient d'être publié en une mauvaise dactylographie, transcrite sur un manuscrit qui ne semble pas être ancien.

3. Dans le manuscrit *161 de Dayr al-Banāt*, transcrit au 16e siècle en *garšūnī*, on trouverait selon l'auteur du catalogue notre texte[49]. En réalité, il s'agit du «Traité sur les huit esprits de Malice», qui suit.

F. *Traité sur les huit esprits de Malice* (*CPG* 2451)

Titre: *Ayḍan, min aǧl aṯ-ṯamānī afkār* = «De même, au sujet des huit pensées».

Incipit: (D'après Paris, Vatican et DS) *Badw (sic) aṯ-ṯimār az-zahr aw an-nuwwār*[50], *wa-badw*[51] *at-tamassuk an-nusk. Wa-llaḏī yaḍbuṭ al-biṭnah huwa yaqṭa' al-a'rāḍ.*

Manuscrits:

1. Le Caire, fol. ?
2. Paris, fol. 136r-153r.
3. Vatican, fol. 112v-126r.
4. DS, pp. 134-146.

Remarques:

1. Ce traité couvre les sections 28 à 35.
2. Le premier des huit chapitres est intitulé dans le Corpus: *Min aǧe al-biṭnah* = «Au sujet de la gloutonnerie».
3. Ce texte se retrouve aussi ailleurs que dans la tradition arabo-copte. Ainsi dans le manuscrit de *Diyarbakr N° 146* (18e pièce), transcrit en *garšūnī* en 1653. Nous ne saurions dire, cependant, s'il s'agit de la même version.

On le retrouve également dans le manuscrit *161 de Dayr al-Banāt* (4e pièce), transcrit également en *garšūṇī* au 16e siècle[52]. Le titre y est différent: *fī al-afkār aṯ-ṯamāniyah*. De même, les titres des chapitres 1, 5 et 8 (seuls fournis par le catalogue) sont différents de notre texte. Ici nous trouvons: *al-baṭn, al-ǧaḍab* et *al-kibriyā'*; alors que dans le Recueil

[48] Cette version n'est pas signalée dans la CPG.
[49] Cf. NASRALLAH, pp. 172-174, N° 16/4°.
[50] Dans Vatican: *nuwwâr*.
[51] Dans DS: *bad'*.
[52] Cf. NASRALLAH, pp. 172-174, N° 16/4°.

arabo-copte nous trouvons: *al-biṭnah, al-ka'ābah*[53] et *al-kibriyā'*. Il s'agit donc d'une seconde version arabe de ce texte d'Évagre.

4. On notera qu'une version éthiopienne (en geʿez) de l'ouvrage a été faite au 16e siècle, entre 1540 et 1559, précisément sur notre version arabo-copte[54].

Actualité de ce traité

Notons que ce thème des huit pensées ou esprits mauvais, si typique d'Évagre, continue d'être vivant aujourd'hui dans l'Église copte. Au carême de 1974, si j'ai bonne mémoire, j'ai suivi les conférences que donnait Anba Shenouda III dans la cathédrale de l'Anba Ruways, au Caire. Le thème de ce carême était «les huit démons qui combattent l'homme», et il a cité à plusieurs reprises «Saint Awāgrīs» (= Évagre).

Dans les conférences du vendredi de l'été 1972, le même Anba Shenouda a cité à deux reprises notre traité. Le 4 août, il disait: «Beaucoup de saint se sont spécialisés dans le discernement des ruses des démons. Ainsi Mār Wāgrīs (= Évagre) qui a écrit un grand ouvrage sur la guerre des pensées». De même, le 29 septembre, il disait: «À d'autres moments nous lisons, dans les 'Huit combats', des guerres que le démon fait à l'âme...»[55].

G. *Traité sur les diverses pensées mauvaises* (*CPG* 2450)

Titre: (D'après Vatican)[56] *Wa-li-ṭ-ṭūbānī Awāgrī aš-šammās, qāla hā'ulāy li-aǧl al-afkār* = «Et du bienheureux diacre Évagre. Il a dit ces [paroles-]ci au sujet des pensées».

Incipit: (D'après Paris, Vatican et DS) *Al-awwalīn allaḏīn yaqifū li-muḥārabatinā hum šayāṭīn al-ḫabīṯ al-muḍādd*[57] *li-n-nusk, allaḏī huwa al-ʿamal.*

[53] Cependant, *al-ǧaḍab* est le titre du chapitre 4. Peut-être Mgr Nasrallah a-t-il écrit *al-ḫāmis* au lieu de *al-rābiʿ*. On notera aussi que nous trouvons dans DS: *rābiʿan, ḫāmisan*, etc.; et non pas: *al-rabiʿ, al-ḫāmis*.

[54] Cf. Otto Spies, *Die äthiopische Ueberlieferung der Abhandlung des Evagrius* Περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν, in *Oriens Christianus* 29 (1932), pp. 203-228. Sur cette version, voir les références signalées dans la *CPG* 2451, auxquelles on ajoutera: *Zeitschrift für der Kunde des Morgenlandes* 5 (1844), pp. 181-182 (d'après GCAL I, p. 398, note 2).

[55] Ces deux références nous ont été fournies par notre confrère le P. Joseph Buhagiar-Bianco, S.J. L'original arabe est paru dans l'hebdomadaire copte *Waṭanī*, respectivement du 6 août et du 1er octobre 1972.

[56] Voici le titre dans DS: *Kalām manfaʿah fī ḥurūb aš-šayāṭīn.*

[57] Dans le Vatican: *al-mudādid.*

Desinit: (D'après Vatican et DS) *Fal-yaḥfaẓū nufūsahum min hāḏā š-šayṭān. Fa-'innī*[58] *lam aǧid šay'an*[59] *āḫar aktubuhu min aǧlihi*[60]*, li-'annanī astaḥī min an-nās.*

Manuscrits:

1. Le Caire, fol. ?-253r.
2. Paris, fol. 153r-163r.
3. Vatican, fol. 126v-134r.
4. DS, pp. 147-151.

Remarques:

1. Dans «l'édition» de Dayr as-Suryān (DS), le texte est intitulé en arabe: *Kalām manfa'ah fī ḥurūb aš-šayāṭīn* = «Paroles utiles sur les combats des démons». Mais il n'est pas possible de savoir si ce titre vient du manuscrit ou des éditeurs. Dans le manuscrit du Caire, le texte est intitulé *Ta'līm* = «enseignement».

2. Le texte ne porte pas de numéro d'ordre dans le Recueil copto-arabe, alors qu'on se serait attendu à trouver: «section 36».

3. En grec, ce traité est divisé en 27 petits chapitres; l'arabe en revanche n'a pas de division. De plus, le texte arabe correspond seulement aux douze premiers chapitres du grec (= PG 79, col. 1200d-1213c), les quinze derniers chapitres (13 à 27) seraient manquants.

4. Dans un manuscrit *garšūnī* du 16e siècle, conservé au monastère maronite de *Dayr al-Banāt*[61], on trouve, semble-t-il, une autre version arabe de cet ouvrage[62]. Le texte y est divisé en 26 chapitres (*faṣl*), portant chacun un titre. Ici encore quatorze chapitres manquent, qui seraient (selon le catalogue[63]) les ch. 11 à 24.

5. Enfin notre version arabe n'est pas indiquée dans la CPG.

H. *Sentences aux moines* (*CPG* 2435)

Titre: ?

Incipit: *Mīrāṯ Allāh huwa an tasma' kalām Allāh, wa-š-šarikah bi-mīrāṯ Allāh* = «L'héritage de Dieu c'est que tu entendes la parole (*kalām*) de Dieu; et la communion à l'héritage de Dieu, ...».

[58] Le manuscrit du Vatican ajoute: *anā*.
[59] Dans le Vatican: *šay'*.
[60] Dans le Vatican: *min aǧlihi aktubuhu*.
[61] Il s'agit du manuscrit coté 161. Sur ce monastère, voir la note 29.
[62] Du moins, c'est ce qu'il semble. Car le titre est différent, ainsi que les divisions. Mais comme le catalogue ne fournit pas ici d'incipit, on ne peut trancher la question.
[63] Cf. NASRALLAH, pp. 172-174, N° 16/3°.

Manuscrits:

1. Paris, fol. 165v-173v.

Remarques:

1. Il s'agit de sentences à des moines vivant en communauté, non à des anachorètes comme beaucoup d'autres œuvres d'Évagre. Depuis H. Gressmann (1913), on appelle parfois ce texte, à tort, le «miroir des moines».

2. On compte en grec 137 versets, généralement en forme de distiques, rappelant le style du livre des Proverbes. L'arabe ne comporte pas de divisions.

3. Ce texte, comme les suivants, n'appartient pas au Recueil évagrien copto-arabe. C'est pourquoi nous ne les rencontrons que dans l'un ou l'autre manuscrit. Celui-ci ne se trouve plus dans les manuscrits du Caire et du Vatican, pas plus que dans celui de Dayr as-Suryān, mais seulement dans celui de Paris[64].

4. Ici non plus notre version arabe n'est pas indiquée dans la *CPG*.

I. *Lettre à Anatole* (*CPG* 2430)

Titre: ?

Incipit[65]: *Li-'annaka katabta lī min al-ǧabal al-muqaddas, wa-anā kuntu gālis (sic) fī Šīhāt*[66], *ayyuhā l-aḫ al-ḥabīb* = «Parce que tu m'as écrit de la montagne sainte, alors que j'étais assis à Scété, ô frère bien-aimé ...»

Manuscrits:

1. Paris, fol. 174v-175r.

Remarques:

1. C'est la lettre qui sert de prologue au «Traité pratique» (*supra*, § II D). Le texte grec de cette lettre a été publié, avec traduction française, par les Guillaumont[67].

2. Le texte arabe contient une lacune, couvrant les lignes 29-56 du grec[68]. Il s'agit des paragraphes 4-9a de l'édition Guillaumont, qui décrivent les vêtements des moines coptes: scapulaire, ceinture, mélote et bâton. Il n'est pas exclu que cette lacune corresponde au texte arabe

[64] Voir plus bas, au paragraphe III E, la remarque 5.

[65] D'après TROUPEAU, p. 133, N° 11.

[66] Nous corrigeons le mot *šubuhāt* (= doutes) en *Šīhāt* (= Scété). En arabe, la différence n'est que d'un point au lieu de deux.

[67] Cf. GUILLAUMONT, vol. 171, pp. 482-495.

[68] Cf. GUILLAUMONT, vol. 170, p. 336.

non encore identifié dont nous parlerons plus loin[69]. On notera, par ailleurs, que plusieurs manuscrits grecs omettent les lignes 45-61 du grec[70].

J. *Kephalaia gnostica* (*CPG* 2432)[71]

Titre: *Ru'ūs al-Ma'rifah*[72] = «Chapitres de la connaissance».

Incipit: ?

Manuscrits:

1. Je ne connais actuellement qu'*un seul manuscrit* des six centuries d'Évagre, manuscrit n'appartenant pas au Recueil arabo-copte évagrien: *Le Caire, Patriarcat Copte, Théologie 152*[73] (A.D. 1739), fol. 147r à 177v.

2. Alphonse Mingana signalait le *Mingana arabe chrétien 212* (= Add. 244), comme contenant la deuxième des six centuries de notre ouvrage[74]; et cette information a été reprise par Graf[75]. En réalité, il n'en est rien. Il s'agit des sentences 76 à 100 de la deuxième centurie de *Maxime le Confesseur*[76]. La traduction est identique à celle que l'on trouve par exemple dans le *Sinaï arabe 446* (13e siècle), fol. 227 verso et suivants, manuscrit non signalé d'ailleurs par Graf.

3. De même, M. Geerard renvoie pour cette œuvre au *Paris arabe 157*, d'après le catalogue de G. Troupeau. C'est là un lapsus de l'auteur de la *CPG*, le manuscrit de Paris ne contenant pas les *Kephalaia Gnostica*.

[69] Cf. plus loin, paragraphe III 6: «Sur la manière de vivre des moines égyptiens et syriens».

[70] Cf. Guillaumont, vol. 171, p. 719.

[71] Cf. Graf, GCAL, I, p. 398, N° 2.

[72] On notera que, dans la littérature arabe chrétienne, ce titre s'applique à diverses œuvres spirituelles, ce qui complique un peu les identifications.

En particulier, à l'œuvre de Jean Saba, connu sous le nom de «Vieillard Spirituel» (aš-Šayḫ ar-Rūḥānī). L'ouvrage a été publié à Dayr as-Suryān par le Qummuṣ (= higoumène) Yūsāb as-Suryānī, vers l'année 1986. Il est divisé en 7 *maqālāt*. Sur cet ouvrage, voir Graf, GCAL, I, pp. 435-436.

D'autre part, la quatrième partie du gros recueil spirituel d'Isaac le Syrien est également intitulée dans les manuscrits: *Ru'ūs al-Ma'rifah*. Cf. Graf, GCAL, I, pp. 439-440 (N° 2).

[73] Cf. Simaika, II, N° 356; Graf, *Catalogue*, p. 226, N° 622.

[74] Alphonse Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts* ... vol. III, Additional Christian Arabic and Syriac Manuscripts (Cambridge: W. Heffer and Sons, 1939), p. 38, N° 212.

[75] Cf. Graf, GCAL, I, p. 398, N° 2: «Die Aphorismen 76-100 der zweiten Centurie in dem Fragment Mingana ar. christ. 212 (4 Blr., ca J. 1300)».

[76] Sur ces centuries, voir Graf, GCAL, I, p. 372.

Date du manuscrit unique

D'après une note du folio 118 verso, ce manuscrit a été transcrit par le prêtre Sulaymān Ibn Sa'd Ibn al-Rāhibah, le 28 Kiyahk 1455 des Martyrs, correspondant au 24 Ramaḍān 1151 de l'Hégire (= 5 Janvier 1739 A.D.). Ce prêtre était curé (*ḫādim*) de l'église de la Vierge de Ḥārat Zuwaylah, au Caire.

Il copia le manuscrit sur un antigraphe transcrit par Abū Sa'd Ibn Sayyid ad-Dār Ibn Abī al-Faḍā'il et daté du premier Misrā 1028 des Martyrs, correspondant au 7 Rabī' I^er^ 712 de l'Hégire (= 13 Juillet 1312 A.D.).

Abū Sa'd avait copié son texte sur un manuscrit écrit par Anbā Ǧubriyāl Ibn Faḫr al-Kifā'ah, le 20 Ṭūbah 991 des Martyrs (= 15 Janvier 1275 A.D.).

Ces trois copistes sont tous bien connus: ils appartiennent à de grandes familles coptes du Caire.

Langue d'origine et traducteur

1. Le même colophon (folio 118 verso) nous apprend que le copiste de l'an 991 des Martyrs (= A.D. 1275) avait noté que ceux qui ont traduit le livre *de la langue syriaque en arabe* sont: le prêtre-moine Ibrāhīm et le diacre Yūḥannā.

Pourtant, une note du folio 119 recto affirme que le livre entier a été traduit du syriaque en arabe par «Anbā Yūḥannā, le saint père, le prêtre et ermite».

Ces deux notes s'accordent pour affirmer que le livre a été traduit du syriaque en arabe. En revanche, elles ne s'accordent pas sur les noms des traducteurs, du moins d'après les résumés qu'en a donnés Georg Graf[77], car il ne rapporte aucun texte original.

2. Cependant, on peut se demander si ces deux notes concernent les «Chapitres de la connaissance». En effet, elles précèdent de beaucoup notre texte, et se réfèrent à la collection de Jean Saba qui le précède (fol. 2r-146v).

Ceci est confirmé par d'autres notes identiques, que l'on trouve à la fin de certains manuscrits de Jean Saba[78]. Par exemple, le *Patriarcat Copte Théologie 153*[79]. Ce manuscrit a été copié en 1322, sur un manuscrit transcrit par notre prêtre Ǧubriyāl Ibn Faḫr al-Kifā'ah en

[77] Cf. Graf, *Catalogue*, p. 226.

[78] Par exemple le *Patriarcat Copte, Théologie 154*. Cf. Simaika, II, N° 312; Graf, *Catalogue*, pp. 140-141, N° 372, ici 11°.

[79] Cf. Simaika, II, N° 235; Graf, *Catalogue*, p. 226, N° 621.

1265 (donc 10 ans avant la transcription de l'antigraphe de notre manuscrit). Or, ce manuscrit ne contient que le recueil de Jean Saba.

Ainsi donc, rien ne nous prouve que notre texte arabe ait été traduit du syriaque. Seul l'examen interne de la traduction pourrait nous éclairer là-dessus. Quant aux traducteurs, nous n'avons aucune preuve qu'il s'agit du prêtre-moine Ibrāhīm en collaboration avec le diacre Yūḥannā, ou d'«Anba Yūḥannā, le saint père, le prêtre et ermite».

Il faut donc supprimer la remarque de Graf: «Als Uebersetzer des in syrischer Sprache vorgelegenen Textes werden ein Priester und Mönch Ibrāhīm und ein Diakon Yūḥannā genannt; siehe *Katal.*, S. 226»[80].

Intérêt de cette version

Sur l'intérêt de cette version arabe, nous reproduirons ici ce qu'écrivait en 1958 le professeur Guillaumont:

«Cette version a-t-elle été faite sur S1 ou sur S2? Dans le premier cas, qui est le plus probable, elle devrait être prise en considération pour l'établissement du texte de S1. Dans le second cas, qui n'est pas à exclure *a priori*, cette version serait extrêmement précieuse, car elle fournirait un second témoin du texte de S2»[81].

K. *Homélies sur les maîtres et les disciples* (*CPG* 2449?)

Manuscrit:

1. En l'année 1612 des Martyrs (A.D. 1895-1896), un moine de Dayr al-Baramūs dans le Wādī an-Naṭrūn, l'higoumène Zaḫārī, transcrivit un manuscrit conservé aujourd'hui au *Musée Copte* du Caire sous la cote *Théologie 376*. Marcus Pacha Simaika en a donné une brève description[82], alors que Graf ne le connaît pas quand il décrit quelques années plus tôt le même fonds.

2. Ce manuscrit de 261 folios (à 20 lignes par page) comprend trois textes: un traité de Jean Saba, notre texte attribué à Évagre, et une vie de saint Pachôme. Nous n'en savons pas plus, puisqu'aucun incipit n'est fourni. Graf a signalé le texte dans sa Geschichte: «Eine ungenügend bestimmte 'Sammlung von Homilien über die Lehrer und die Lernenden' in Kopt. Mus. 80,2 (J. 1895/6)»[83].

[80] GRAF, GCAL, I, p. 398, N° 2.

[81] Antoine GUILLAUMONT, *Les six Centuries des «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique*. Édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française, in *Patrologia Orientalis*, tome 28, fasc. 1 = N° 134 (Paris, 1958), pp. 9-10 en note 4, ici p. 10.

[82] Cf. SIMAIKA, I, p. 41, N° 80.

[83] Cf. GRAF, GCAL, I, p. 398, N° 2 fin.

Titre:

La description qu'en donne Simaika et qui contient le titre arabe est: *Ba'ḍ mayāmir fī al-mu'allimīn wa-l-muta'allimīn*. Il a été bien traduit par Graf, mais mal traduit par Simaika, qui écrit: «Some Mimars ... for Teachers and Pupils»[84].

Or ce titre est surprenant par ses pluriels. On trouve habituellement: *Fī al-mu'allim wa-l-tilmīḏ*. Ces pluriels correspondent exactement au titre de *CPG* 2449: «De magistris et discipulis», où l'on trouve l'indication: «Vide sub Nilo». Il s'agit, en fait, de *CPG* 6053, dont on connaît des versions latine, syriaque et arméniennes. Il faudrait examiner notre texte arabe, et peut-être l'ajouter aux autres versions.

III. Œuvres arabes non attestées en grec ou en syriaque

A. *Lettre de Lucius à Évagre*

Introduction:

1. Cette petite lettre d'une page n'est connue qu'en arabe. Elle semble pourtant être authentique. Dans notre Recueil, elle occupe la première place.

2. Selon le P. Hausherr qui a fait connaître cette lettre[85], il s'agit probablement de l'abbé Lucius de l'Enaton d'Alexandrie. Il exclut que ce puisse être Lucius l'usurpateur du siège patriarcal, dont parle l'histoire de saint Macaire[86], comme le suggérait Justin Moysescu[87]. Il exclut aussi qu'il puisse s'agir d'Eulogius, comme le voulait Zöckler[88]; mais là-dessus nous serions moins catégorique[89].

3. Toujours selon le P. Hausherr[90], la réponse à cette lettre n'est pas

[84] Simaika, I, p. 41, N° 80.

[85] Cf. Irénée Hausherr, *Eulogios - Loukios*, in OCP 6 (1940), pp. 216-220, ici 216-217. Réimprimé dans Idem, *Études de spiritualité orientale*, coll. «Orientalia Christiana Analecta» 183 (Rome: Pontificio Istituto Orientale, 1969), pp. 99-103, ici 99-100.

[86] Sur cette histoire de saint Macaire, voir en arabe Graf, GCAL, I, p. 395, N° 3 (les trois dernières lignes), qui mentionne le *Paris arabe 81* (Égypte, 16e siècle), 26e pièce (= fol. 200r-235v). Y ajouter le *Paris arabe 213* (Égypte, 1601), 19e et dernière pièce (= fol. 201r-244r).

Sur ce Lucius, voir aussi «l'Histoire des patriarches» attribuée à Sévère d'al-Ašmūnayn: *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*. Arabic Text edited, translated and annotated by Basil Thomas Alfred Evetts, in «Patrologia Orientalis», tome I, fasc. 4 = N° 4 (Paris, 1904), pp. 423-424 = [159]-[160].

[87] Cf. Justin Moysescu, Εὐάγριος ὁ Ποντικός (Athènes, 1937), p. 71.

[88] Cf. Otto Zoeckler (voir note 10), p. 42.

[89] Voir ce que nous avons dit à la note 26.

[90] Cf. Irénée Hausherr, *Eulogios - Loukios*, in OCP 6 (1940), pp. 216-220, ici 218-220.

le «Traité au moine Euloge» (= *CPG* 2447), comme on le dit habituellement selon ce que suggère la tradition manuscrite arabe. La réponse serait plutôt le «Discours des répliques» ou «Antirrhétique» (= *CPG* 2434), comme le suggère la *Lettre 4* conservée en syriaque (= *CPG* 2437)[91].

4. Dans le Recueil arabo-copte ce texte se trouve au début, constituant la première section.

5. La lettre a été publiée par le P. Irénée Hausherr, avec une rétroversion grecque et une étude, mais sans traduction française[92].

Titre: (D'après Paris, Vatican et DS): *Risālat al-qiddīs Anbā Lūkiyūs ilā al-qiddīs Anbā Waǧrī*[93] = «Lettre du saint Anba Lucius au saint Anba Évagre».

Incipit: *Anta, ayyuhā l-ab, sākin fī l-barriyyah ka-man huwa fī ḥiḍn ummih, fī hāḏih al-sinīn al-kaṯīrah* = «Toi, ô Père, tu habites dans le désert, comme quelqu'un qui est dans le sein de sa mère, depuis de nombreuses années».

Manuscrits:

1. Le Caire, fol. 94r (probablement).
2. Paris, fol. 2v-3r.
3. Vatican, fol. 1r-1v.
4. DS, p. 2.

B. *Extrait «à la manière de»: note préliminaire*

1. En 1725, dans une note au «Catalogue des auteurs syriaques» de ʿAbdīšūʿ de Nisibe (mort en 1318), Joseph Simon Assemani donna une vague idée du contenu du *Vatican arabe 93* (olim *Vatican arabe 167*). Il y mentionne, entre autres choses, ceci: «Ad imitationem Ecclesiastae, Cantici Canticorum, et Proverbiorum Salomonis»[94].

2. Cette information fut reprise par Otto Zöckler en 1893, qui écrit:

Réimprimé dans IDEM, *Études de spiritualité orientale*, coll. «Orientalia Christiana Analecta» 183 (Rome: Pontificio Istituto Orientale, 1969), pp. 99-103, ici 101-103.

[91] Cf. Wilhelm FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus* (Berlin, 1912), p. 568 (= lettre 4), avec une rétroversion grecque à la p. 569.

[92] Cf. Irénée HAUSHERR, *Eulogios - Loukios*, in OCP 6 (1940), pp. 216-220. Réimprimé dans IDEM, *Études de spiritualité orientale*, coll. «Orientalia Christiana Analecta» 183 (Rome: Pontificio Istituto Orientale, 1969), pp. 99-103. Texte arabe de 12 lignes, d'après le manuscrit de Paris (= p. 217). Rétroversion grecque (= p. 218). Étude (= pp. 216-217 et 218-220).

[93] Dans DS: *Awaǧrī*. Cette graphie du nom d'Évrage se rencontre parfois en arabe.

[94] Cf. Josephus Simonius ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis clementino-vaticana*, III 1 (Rome 1725), p. 46a *2.

«Die ausserdem als in diesem arab. Kodex erhalten genannte Schrift 'Ad imitationem Ecclesiastae, Cantici Canticorum et Proverbiorum Salomonis', dürfte wohl ehrer dem Nilus zuzuweisen sein»[95].

3. Dans un important article sur Évagre, le P. Hans Urs von Balthasar reprend encore la phrase d'Assemani, à travers Zöckler, au sujet des scholies évagriennes au Cantique des Cantiques[96].

4. Enfin, Georg Graf, décrivant le *Vatican arabe 93*, écrit: «ff. 134r-138v, mehrere Aussprüche des Evagrius 'in Nachahmung der Redeweise des Ecclesiastes, des Hohenliedes und der Sprichwörter Salomons'»[97].

5. Récemment, Gérard Troupeau présenta encore en bloc ces trois textes, dans la description de la 8e pièce du *Paris arabe 157*: «F. 163-165v. Trois traités dans le style de l'Ecclésiaste, du Cantique des Cantiques et des Proverbes». Du coup, il ne fournit l'incipit (9 mots) que du premier traité[98].

6. Pourtant, dans le catalogue des manuscrits arabes de la Vaticane rédigé au 18e siècle par Joseph Simon Assemani, et dont Angelo Mai publia en 1831 la partie latine, nous trouvions les trois textes bien distincts: «Consequuntur eiusdem Evagrii paraeneses tres, quarum prima ad imitationem Ecclesiastici, incipit fol. 134. Secunda ad imitationem cantici canticorum. Fol. 135. Tertia paraenesis. Ad imitationem proverbiorum Salomonis. Fol. 135»[99].

7. Ces petits textes sont encore inédits, et sont totalement inconnus. Ils pourraient être semblables aux textes signalés dans *CPG* 2458. Pour permettre leur identification, je distinguerai les trois petites parénèses, fournissant l'incipit et le desinit de chacune.

C. *Extrait à la manière de l'ecclésiaste*

Titre: (D'après Paris, Vatican et DS) *Wa-lahu ayḍan, min allaḏī qālahu, yušbihu qawl al-Kanāyisī*[100] = «De lui encore [i.e. Évagre], de ce qu'il a dit, [un dit] qui ressemble au discours de l'Ecclésiaste».

[95] Otto Zoeckler (voir note 10) p. 42, lignes 1-4.

[96] Cf. Hans Urs von Balthasar, *Die Hiera des Evagrius*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 63 (1939), pp. 86-106 et 181-206; ici p. 204, N° 5.

[97] Graf, GCAL, I, p. 397 *ult.* à 398 ligne 2.

[98] Cf. Troupeau, I, p. 133.

[99] Mai, IV, 2, p. 200, lignes 9-12.

[100] DS supprime les trois mots suivants: *allaḏī qālahu yušbihu*. Le sens en est totalement modifié, devenant: «De lui encore, d'un extrait de l'Ecclésiaste».

Incipit: (D'après Paris, Vatican et DS) *Wa-ʿudtu wa-raʾaytu ǧinan*[101] *kaṯīran*[102] *li-hāḏā al-dahr, wa-ayḍan ǧinā Allāh. (Vat. 134v) Wa-iḏā aṯ-ṯānī huwa aṣ-ṣāliḥ akṯar min al-awwal* = «Et de nouveau je vis une grande richesse dans ce monde, et aussi la richesse de Dieu. Et voici que la seconde est meilleure que la première».

Desinit: (V et DS) *wa-kullu shayʾin hiban bāṭil*[103], *ʿinda l-muzmiʿāt (sic). Wa-hāḏih (Vat. 135r) al-aqwāl tustawǧab li-n-nās*[104]. *Fa-ammā al-ǧuhhāl, faīlaysa la-hum maʿrifah* = «Et toute chose est vent et vaine auprès des choses décidées(?). Et ces dits sont nécessaires pour les gens. Quant aux ignorants, ils n'ont pas de connaissance».

Manuscrits:

1. Paris, fol. 163r-164r.
2. Vatican, fol. 134r13-135r2.
3. DS, p. 152.

D. *Extrait à la manière du Cantique des Cantiques*

Titre: (D'après Vatican et DS) *Wa-lahu ayḍan, min allaḏī qālahu, yušbihu qawl Našīd al-anšād* = «De lui aussi [i.e. Évagre], de ce qu'il a dit, [un dit] qui ressemble au discours du Cantique des Cantiques».

Incipit: (V et DS) *Qālat al-ʿarūsah: ʿArrifūnī, ayyuhā al-ruʾāt, ayna yaskun sayyidī, wa-ayna yaǧʿal qaṭīʿ ǧanamih. Wa-ʿarrifūnī yanābīʿ al-māʾ allaḏī lahu* = «L'épouse a dit: 'Faites-moi savoir, ô bergers, où habite mon seigneur, et où il laisse son troupeau de moutons. Et faites-moi savoir [où sont] ses sources d'eau».

Desinit: (V et DS) *Anā astaḥlifukum, ayyuhā l-ṣawāḥibāt (sic), bi-l-maʿrifah wa-ḥikmat al-ḥuqūl, anna iḏā mā ṭahhartūnī, fa-ṭahhirūnī*[105] *ḥattā yaḏhul bī al-ʿarīs*[106] *ilā baytih wa-ilā maḥdaʿ abīh* = «Je vous adjure, ô mes amies, par la connais-

[101] Le mot *ǧinā* est écrit, ici et à la ligne suivante, dans les trois documents, avec un *alif* long, et non pas avec un *alif maqṣūrah*.
[102] Dans Vatican: *kaṯīr*.
[103] Dans DS: *bāṭilan*.
[104] Dans DS: *li-unās*.
[105] Dans Vatican: mot omis.
[106] Dans DS: *al-ʿarīs bī*.

sance et la sagesse des champs, si jamais vous me purifiez, purifiez-moi donc; afin que l'époux me fasse entrer dans sa maison et dans l'alcôve de son père».

Manuscrits:
1. Paris, fol. ?
2. Vatican, fol. 135r2-135v9.
3. DS, p. 152.

E. *Extrait à la manière des proverbes de Salomon*

Titre: (V) *Wa-li-l-qiddīs Awaghrī, min amṯāl Sulaymān* = «Et de saint Évagre, [extrait] des Proverbes de Salomon».

Incipit: (V) *Kamā anna bnat al-malik lā yuʿṭīhā li-kull insān yaǧiduh kamā yattafiq, wa-lākin yuʿṭīhā li-insān ʿaẓīm muʾtaman, kaḏālika Allāh lā yahab ḥikmatah illā li-man huwa muʿaẓẓam wa-mukarram fī l-īmān* = «De même que la fille du roi, [le roi] ne la donne pas à toute personne qu'il rencontre au hasard, mais qu'il la donne à une personne magnifique et objet de confiance, ainsi Dieu n'accorde-t-il pas sa sagesse si ce n'est à qui est magnifié et honoré dans la foi»[107].

Desinit: (V et DS) *Ay innahu yaqdiru yattabiʿ āṯār al-Masīḥ, hāḏā llaḏī ṣabara ʿalā ṣ-ṣalb wa-rafaḍa l-faḍīḥah. Tamma l-qawl. Wa-s-sabḥ li-llāh dāʾiman abadan sarmadan* = «C'est-à-dire qu'il peut suivre les traces du Christ, qui a enduré patiemment sur la croix et a refusé la honte. Discours achevé! Louange à Dieu toujours et éternellement».

Manuscrits:
1. Paris, fol. ?
2. Vatican, fol. 135v10-136r.
3. DS, rien.

Remarques:

1. Ce texte n'a pas encore été identifié. Graf suggère un rapprochement: «Vgl. einen syrischen Text mit Erklärung von Stellen der Prv nach Baumst. 87 A. 12.»[108]. En réalité, notre texte n'a aucun rapport avec celui signalé par Baumstark dans son «Histoire de la littérature syriaque».

[107] On aura noté le double jeu de mots en arabe: *ʿaẓīm* / *muʿaẓẓam* = magnifique / magnifié; et *muʾtaman* / *fī l-īmān* = confiance / foi.
[108] Graf, GCAL, I, p. 398, note 1.

2. Graf renvoie encore, dans la même note, à Zöckler (p. 42) et à Urs von Balthasar (p. 204). C'est une allusion à ce que nous avons rapporté plus haut, au § III B.

3. Il ne s'agit pas non plus des «Sentences à une vierge» (*CPG* 2436), qui est un recueil de 56 versets, «généralement en forme de distiques, [dont] la forme rappelle beaucoup celle des *Proverbes* bibliques, qui sont par endroits paraphrasés»[109].

4. Peut-être s'agit-il de *CPG* 2457: «Expositio in Parabolas et in Proverbia Salomonis (fragmenta, syriace)». Ou encore d'un fragment de *CPG* 2458/4[e]: «Scholia in Proverbia», dont le texte a été récemment édité par Paul Géhin[110].

5. Ici s'achève le Recueil évagrien copto-arabe. Les textes qui suivent ne se retrouvent pas dans tous les manuscrits, mais seulement dans l'un ou l'autre[111].

F. *Lettre à Évagre évêque d'Antioche sur sa patience*

Manuscrit:

1. Vatican, fol. 191r.

Texte intégral:

Nous reproduisons ici le texte arabe intégral, à cause de sa brièveté. Il n'est pas toujours très clair, et nous n'avons pas pu recontrôler le texte arabe sur le manuscrit[112].

الفصل ألسابع عشر

رسالة من الأب القديّس أنبا وغريس العابد إلى الأب القدّيس أنبا وغريس أسقف أنطاكية، لمّا سأله عن قضيّة صبره. وبهذا كتب له، بسلام من اللّه. آمين.

نحن نعرف أنّكَ مرتبه لمعرفة الله وسحابه سريع في المسير جدًا. وتجاهد بطلبات كثيرة للثالوث المقدّس وقد حطمتَ مراتب كثير للفلسطيذيين. وقد أعطيت نفسي للطوبا.

[109] Antoine et Claire GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, IV 2 (Paris: Beauchesne, 1960), col. 1731-1745, ici 1735 (N° 5).

[110] Cf. Paul GÉHIN, *Évagre le Pontique. Scholies sur les Proverbes*, coll. «Sources Chrétiennes» 340 (Paris: Cerf, 1987), 526 pages in-12°.

[111] Voir plus haut, au § II H, la remarque 3.

[112] Ce travail a été rédigé pour l'essentiel en 1980, alors que je me trouvais à Rome. Depuis, lors du transfert à Beyrouth, j'ai perdu quelque 234 microfilms de manuscrits arabes chrétiens, dont tous ceux de la Vaticane.

كما سمعتُ بعبادتكَ لله، والأولاد الذي ليس أقدر أذكرهم قدّامَكَ. لأنّهم مواليد فسق وقصف ولدتهم لمضجع نجس.

وإن كنت تريد اسمع لمن ساع بنفسه في البرّيّة [ ] سل لك أفكار قد بطوا (sic) منذ زمان طويل.

Remarques:

1. Ce texte n'est pas signalé par Graf, et pas davantage dans la *CPG*.

2. Voici ce qu'en dit Assemani: «S. Patris Evagrii pontici epistola ad sanctum patrem Evagrium episcopum antiochenum de patientia sua, quum de ea ipsum sciscitatus fuisset»[113].

3. C'est peut-être une des 47 lettres repérées jusqu'ici (cf. *CPG* 2437) et éditées par W. Frankenberg[114].

G. *Sur la manière de vivre des moines égyptiens et syriens*

Incipit: *Wa-li-aǧl annaka qaḍ anfaḍta*[115] *lī min al-inǧīl*[116] *al-muqaddas, wa-anā ǧālis fī Šīhāt (a'nī «Mīzān al-qulūb»), ayyuhā al-ḥabīb al-m..., ṯumma sa'altanī...* = «Parce que tu m'as envoyé du saint évangile, alors que je réside à Scété (je veux dire «la balance des cœurs»), ô bien-aimé... (un mot), puis tu m'as demandé ...».

Manuscrit:

Nous ne l'avons repéré que dans un seul manuscrit, celui du *Vatican*, fol. 191r-192v.

Remarques:

1. Ce texte n'est pas signalé par Graf, et pas davantage dans la *CPG*.

2. Peut-être est-ce la partie du prologue du «Traité pratique» qui manque dans l'arabe (les lignes 29-56 du grec), comme nous l'avons dit plus haut[117]. En effet, elles traitent précisément de l'habit des moines égyptiens[118].

[113] Cf. Mai, p. 200, N° 6.

[114] Cf. W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, coll. «Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen», Philologisch-historische Klasse, Neue Folge, vol. XIII, 2 (Berlin, 1912), pp. 554-635. On y trouve 3 + 42 + 2 lettres syriaques (avec leur rétroversion grecque).

[115] Dans le manuscrit: *nafaḍta* (ou *naffaḍta*).

[116] Dans le manuscrit: *inǧīl*.

[117] Cf. plus haut, paragraphe II 1, Remarque 2 (et note 69).

[118] Cf. Guillaumont, vol. 171, pp. 488-493.

H. *Commentaire du Pater* (*CPG* 2461)

Incipit:[119] *Kaṯīrūn takallamū min aǧl hāḏih*[120] *aṣ-ṣalāt al-muqaddasah, allaḏīn hum aʿẓam minnā. Wa-naḥnu ayḍan natbaʿ mašūrāt wa-taʿlīm ūlāʾika, wa-naqūl li-maḥabbatikum mā bi-niʿmat Allāh li-l-ʿaql* = «Beaucoup ont parlé au sujet de cette sainte prière, qui sont plus grands que nous. Et nous aussi nous suivrons les conseils et les enseignements de ceux-là, et nous dirons à votre charité ce qui convient à la grâce de Dieu pour l'intellect».

Manuscrits:

1. Paris, fol. 173v-174v.
2. Vatican, fol. 192v-193v.

Remarques:

1. Ce texte arabe se rencontre dans un manuscrit *garšūnī* du 16e siècle: le *Vatican syriaque 424*[121], fol. 185r3 à 185v19. Ceci avait été repéré par Graf[122], mais il n'avait pas remarqué qu'il se trouvait également dans deux manuscrits de notre Recueil arabo-copte.

2. L'original grec de ce petit commentaire n'a pas été retrouvé. Mais nous en connaissons une version *copte bohairique*, contenue dans une chaîne des quatre évangiles (dite la «chaîne copte de Curzon»). Cette version a été publiée en 1886 par Paul de Lagarde[123], et republiée trois fois par le P. Alexis Mallon dans sa «Chrestomathie»[124].

Le P. Jean Simon en a traduit en français les quatre premières demandes, jusqu'à «Notre pain de demain, donne-le nous aujourd'hui»[125]. Le P. Javier Caubert Iturbe en a traduit en espagnol la glose de la 4e et de la 7e demande, plus celle de la doxologie finale[126].

[119] D'après les manuscrits de Paris et du Vatican pour la première phrase, du Vatican seul pour la seconde.

[120] Ce mot manque dans le manuscrit de Paris.

[121] Ce manuscrit est décrit par Assemani dans Mai, tome 5, 2e partie (Rome, 1831), pp. 67-68. Mais la description précise ne commence qu'avec la page 299 du manuscrit, et notre pièce ne s'y trouve donc pas.

[122] Cf. Graf, GCAL, I, p. 399, lignes 5-6.

[123] Paul de Lagarde, *Catenae in evangelia aegyptiacae quae supersunt* (Göttingen, 1886), p. 13 ligne 15 à 14 ligne 9.

[124] Alexis Mallon, S.J., *Grammaire copte. Bibliographie, chrestomathie et vocabulaire* (Beyrouth, 1904, 1907 et 1926), pp. 79-81 de la chrestomathie. À noter que ce texte ne figure plus dans la 4e édition revue par Michel Malinine (Beyrouth, 1956)!

[125] Cf. Irénée Hausherr, *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique (Pseudo Nil)*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique* 15 (1934), pp. 34-93 et 113-170, ici pp. 88-89 (la traduction est du P. Jean Simon, S.J.).

[126] Cf. Francisco Javier Caubet Iturbe, *La cadena árabe del Evangelio de San Mateo*, II. Versión, coll. «Studi e Testi» 255 (Cité du Vatican, 1970), pp. 68-69, en note.

En voici l'incipit (traduction J. Simon): «Beaucoup ont parlé de cette sainte prière, et de plus grands que nous l'ont fait».

3. Curieusement, cette citation d'Évagre ne se trouve dans aucune des chaînes patristiques arabo-coptes de l'évangile de Matthieu. Cela est peut-être dû à la *damnatio memoriae* qui atteint Évagre après les conciles œcuméniques VI et VII, en 680 et 787. À ce sujet, le P. Caubet Iturbe écrit:

«Es muy extraño que, estando en la cadena copta de Curzon, para nada aparezca en ninguno de los mss árabes similares. No es probable se deba a que, hecha la traducción al árabe posteriormente, en un momento en que el nombre de Evagrio era anatematizado universalmente por haberlo sido entre otros por los concilios ecumenicos VI (680) y VII (787), parecería oportuno quitar del texto de la cadena lo del autor vitando»[127].

Authenticité du texte:

1. Bien que notre texte ne se trouve ni en grec, ni en syriaque, l'authenticité n'est cependant pas mise en question.

Ainsi, Maurice Geerard le classe-t-il parmi les œuvres authentiques (*CPG* 2461).

Le P. Hausherr l'utilise pour commenter le chapitre 58 du «De oratione», qui affirme: «Que ton règne vienne, c'est-à-dire l'Esprit-Saint et ton Fils unique». Or, on trouve dans notre commentaire du Pater ce qui suit: «Que ton règne vienne. Le règne de Dieu, c'est l'Esprit-Saint. Nous prions qu'il le fasse descendre sur nous». Plus largement, il affirmait: «[Ce commentaire] où transparaissent quelques idées caractéristiques d'Évagre»[128].

2. Par ailleurs, à lire ce commentaire du Pater, on éprouve la même impression que celle déjà exprimée par le P. Hausherr: «Le texte qu'ils donnent semble n'être qu'un résumé»[129]. En effet, chacune des sept invocations du Pater est commentée en une, deux ou trois lignes.

I. *Fragment tiré des pères spirituels*

Incipit: *Lanā an numayyiz bi-'uqūlinā mā huwa allaḏī yub'idunā min ḫalāṣinā, wa-nabta'id minhu* = «Il nous faut discerner avec

[127] Cf. Francisco Javier Caubet Iturbe, *La cadena árabe del Evangelio de San Mateo*, II. Versión, coll. «Studi e Testi» 255 (Cité du Vatican, 1970), p. 69, en note.

[128] Cf. Irénée Hausherr, *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique (Pseudo Nil)*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique* 15 (1934), pp. 34-93 et 113-170, ici p. 88.

[129] *Ibidem*.

nos intelligences ce qui nous éloigne de notre salut, et nous en éloigner».

Manuscrit:

1. Paris, fol. 178v.
2. Vatican: ?

Remarques:

1. Ce texte n'a pas encore été identifié. Peut-être est-il semblable à *CPG* 2444: «Spiritales sententiae per alphabeticum dispositae» (= *PG* 40, 1268c-1269b), dont on connaît aussi une version syriaque.

2. Je n'ai pas retrouvé ce texte dans les «Sentences d'Évagre» que l'on trouve en éthiopien et qui ont été *traduites de l'arabe* (= *CPG* 2481/4[e]). Elles avaient été publiées avec traduction par Sylvain Grébaut[130], et signalées en note par Graf[131].

3. Je ne sais si ce texte se retrouve dans les autres manuscrits du Recueil arabo-copte, ni s'il appartient au Recueil.

J. *Vie anonyme de saint Évagre*

Titre: *Li-aǧl Anbā Awaḡrī aš-šammās* = «Au sujet d'Anba Évagre le diacre».

Incipit: (D'après Paris et Vatican) *Abtadi' wa-atakallam min aǧl*[132] *Anbā Waḡrī, aš-šammās allaḏī min madīnat*[133] *al-Qusṭanṭīniyyah*[134], *allaḏī waḍa'a Aḡrīḡūriyūs al-yad 'alayhi* = «Je commence et parle au sujet d'Anba Évagre, le diacre qui était de la ville de Constantinople et sur lequel Grégoire a posé la main».

Manuscrits:

1. Paris, fol. 175r-178r.
2. Vatican, fol. 193v-195v.

Remarques:

1. Je n'ai pas retrouvé l'original grec de cette vie. Notre texte ne correspond pas à BHG 1322r, qui est une vie tirée du chapitre 195 du «Patrum spirituale» (= *PG* 87, 3077-3080). Par ailleurs, la BHO ne

[130] Cf. Sylvain GRÉBAUT, *Sentences d'Évagrius*, in *Revue de l'Orient Chrétien* 20 (1915-1917), pp. 211-214; 435-439; 22 (1920-1921), pp. 206-211.

[131] Cf. GRAF, GCAL, I, p. 399, note 1.

[132] Dans Vatican: *li-aǧl*, au lieu de: *min aǧl*.

[133] Le manuscrit de Paris omet ce mot.

[134] Je n'ai pas contrôlé la suite dans le manuscrit de Paris.

signale aucune vie de saint Évagre. Peut-être notre texte arabe est-il une paraphrase de Palladius.

2. Voici le résumé de notre vie, tel que le donne ASSEMANI: «Vita sancti Evagrii pontici diaconi, auctoris nomine et fine destituta [...], ibi dicitur Evagrius ponticus Constantinopoli natus, a sancto Basilio caesareensis ecclesiae lector ordinatus, post eius mortem a Gregorio nazianzeno diaconus factus, Hierosolymam primum, deinde in Aegyptum secessisse, atque in nitriensi deserto sub utroque Macario, aegyptio nempe et alexandrino, monachum egisse»[135].

3. Cette vie n'a pas été signalée par Graf.

4. Il existe une autre vie de saint Évagre, différente de celle-ci et traduite du syriaque en 1732 par le moine syrien orthodoxe Bišārah al-Ḥalabī. Elle est contenue dans un manuscrit de Dayr Mâr Marqus (monastère syrien orthodoxe) de Jérusalem[136].

IV. CONCLUSIONS

Au terme de cette longue enquête, nous voudrions dégager quelques points.

1. Il n'existe à ce jour aucune édition critique d'un quelconque texte arabe d'Évagre. Une édition critique du texte arabe, basée au moins sur les manuscrits anciens sinon sur tous, s'impose.

2. Chaque traité doit être étudié indépendamment pour savoir s'il est traduit du grec, ou du syriaque, ou du grec par le syriaque. Les conclusions valables pour un traité ne le sont pas nécessairement pour un autre. Voir par exemple les opinions contraires de Claire Guillaumont et d'Irénée Hausherr, ainsi que notre note au traité A.

3. Il faudrait étudier le style et le vocabulaire de chacun de ces traités, pour savoir si et lesquels pourraient appartenir à un même traducteur. Pour cela, un index verborum de chaque traité serait utile, sinon indispensable.

4. Par ailleurs, les traités n'ayant pas d'équivalent grec ou syriaque (ceux que nous avons présentés dans la troisième partie) doivent être examinés de plus près pour être identifiés. La question de leur authenticité se pose de manière plus aiguë.

[135] MAI, IV, 2, p. 200, N° 9.

[136] Ceci est signalé d'une ligne dans GRAF, GCAL, I, p. 399, N° 4. Graf avait lui-même décrit en détail ce manuscrit; cf. Georg GRAF, *Die literarischen Handschriften des jakobitischen Markus-klosters in Jerusalem*, in *Oriens Christianus* 3 (1913), pp. 311-327. Notre «vie» est la 44e pièce de ce gros recueil; elle y est décrite à la p. 317.

5. Enfin, il faudrait élargir la recherche à tout le dossier arabe d'Évagre, en faisant pour chaque pièce les mêmes analyses suggérées dans les quatre numéros précédents.

Note des éditeurs: Pour des raisons indépendantes de notre volonté, il n'a pas été possible de joindre l'auteur, ni pas conséquent de compléter certaines références.

☥

ϧⲉⲛ ⲯⲣⲁⲛ ⲙ̀ⲯⲓⲱⲧ ⲛⲉⲙ̀ⲡⲱϩⲣⲓ
ⲛⲉⲙⲡⲓ̀ⲡⲛⲉⲩⲙⲁ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ
ⲟⲩⲛⲟⲩⲧⲛ̀ⲟⲩⲱⲧ ⲉⲥⲉⲫⲱⲡⲓ

LA CONTINUITÉ DE L'INSTITUTION MATRIMONIALE DEPUIS LES DÉBUTS DE L'HISTOIRE ÉGYPTIENNE JUSQU'À NOS JOURS CHEZ LES COPTES

Ibrahim F. HELAL
Le Caire

Le contrat de mariage actuel que pratiquent encore aujourd'hui les Coptes, est bien le contrat de mariage de l'ancienne Égypte (pharaonique):

Une union sacrée de l'âme et du corps, entre un homme et une femme, conclue par devant le Saint des Saints, par écrit et par le ministère d'un notaire — qui était toujours dans le contrat de mariage un prêtre — en vue de la formation d'une famille, fondement de la société, et en présence des témoins et des proches[1].

Nous pouvons fonder cette opinion sur plusieurs faits:

1) Le peuple égyptien (ou peuple copte) est un même peuple à travers l'histoire jusqu'à nos jours. Il a vécu a l'écart des occupants (Perses, Grecs, Romains et Arabes) et continue encore à vivre ainsi.

«Les Coptes sont la véritable lignée des Anciens Égyptiens. Ils conservent leurs usages et leurs coutumes tels quels»[2].

C'est par le concept de cette unicité, qui est un concept de la pensée et de la religion, qu'il nous est possible de confirmer l'unicité des principes du mariage, considérant que le mariage relève de la profondeur de la pensée et de la religion.

Dans la mythologie de l'Égypte ancienne, la famille divine par excellence est celle d'Isis, Osiris et Horus, son culte fut exporté hors des

[1] Helal (Ibrahim Fahmy), *Le mariage dans le droit Égyptien de l'antiquité. Continuité de l'institution matrimoniale chez les Coptes*. Paris 1988, p. 374 (nouvelle édition).

[2] Amin (Ahmed), *Vocabulaire des usages, coutumes et expressions arabes*, 1940, sous la rubrique A, p. 8 et s. (en arabe); Wakin (E.), *Alonely Minority. The modern story of Egypt's Copts*. New-York, 1963, p. 4; Bourguet (Pierre du), *Le mot «Copte»*, dans *Bulletin de la S.A.C.* Le Caire 1983 I. XXV p. 105; Bourguet (Pierre du), *Les Coptes*, mars, 1988. Coll. Que Sais-Je? pp. 3-12; Tous les savants sont d'accord sur ce point. Pour détail, voir Helal, Introduction.

frontières de l'Égypte et exerça une certaine influence sur le Christianisme[3].

Aldrige dit en parlant de ce qui précède: «que l'ancienne divinité égyptienne est, dans sa totalité, imprégnée de la doctrine de la trinité, de la résurrection, du règlement des comptes, de la rédemption, de la croix et d'Isis allaitant son fils. Tous ces concepts remontent aux époques immémoriales et s'y sont perdus. *Ainsi la chrétienté était chez elle en Égypte*»[4].

Alors que les Coptes — restent fidèles à leurs ancêtres les pharaons — ils ont gardé pur le sang égyptien et, par conséquent, ils ont gardé pur aussi leur loi, leur langue, leurs usages et coutumes jusqu'à nos jours.

«Les usages coptes n'étaient souvent autres que les vieilles lois de l'Égypte»[5].

«Les contrats de mariage de l'époque copte, nous offrent encore un exemple remarquable de la persistance de lois égyptiennes et de leur victoire sur le droit romain ... il ne, semble pas qu'ils finirent par céder, et nous voyons des rescrits ou des lois impériales, qui ne font que consacrer d'anciennes coutumes de l'Égypte».

«Ce n'est pas seulement à l'époque romaine, c'est encore sous la domination des Arabes qu'on voit se perpétuer les lois égyptiennes, fidèle à ses vieilles traditions»[6].

2) Les deux institutions (pharaonique et copte) sont religieuses:

— Le mariage primitif (pharaonique) a été un mariage religieux, «fait et conclu au temple entre les mains d'un prêtre et en présence de temoins,»[7] ... «Il y avait nécessairement des cérémonies et des

[3] WILDUNG (Dietrich), *La femme au temps des Pharaons*. Bruxelles 1983. Musées Royaux d'Art et d'Histoire Bruxelles. 30-11-1985, 28-2-1986 ... p. 166.

[4] ALDRIDGE (James), Cairo. Toronto, 1969, p. 28; DAVIDSON (D.) & ALDERSMITH (H.), *The Great Pyramid and its Divine Message*. London 1932, p. 22. «I proclaim with all humility and yet with all confidence, that the pyramid's Message establishes the Bible as the inspired word of God, and testifies that Jesus Christ, by His Displacement, paid the purchase price of man kind's redemption and effected the salvation of all who truly believe on Him».

[5] REVILLOUT, cité par PATURET (George), *La Condition Juridique de la femme dans l'ancienne Égypte*. Paris 1886, p. 66, marge 2; ALLAM (S.), *Quelques aspects du mariage dans l'Égypte ancienne*, dans *J.E.A.* Vol. 67, 1981, pp. 131, 132; ALLAM, *Le droit égyptien ancien, état de recherches et perspectives*, dans *ZAS*, Heft 1, Band 105, p. 3, 1978.

[6] PATURET (George), *La Condition Juridique de la femme dans l'ancienne Égypte*. Paris 1886, pp. 65, 66.

[7] REVILLOUT (Eugène), *Précis du Droit Égyptien Comparé aux autres droits de l'Antiquité*, 1903, Tome II, pp. 341 et 993; TANNER (Rolf), *Untersuchungen Zur Rechtsstellung der Frau im pharaonischen Agypten*, dans *Klio* 46, 1965, pp. 12-16; BORGHOUTS (J. F.), *Monthu and matrimonial squables*, in *Revue d'E.*, Tome 33, Louvain 1984, pp. 11-22;

formules sacramentelles comme le mariage type d'Isis et d'Osiris»[8]. ... «Je suppose donc malgré l'absence de document probant, les mariés et peut-être toutes leur parenté entraient au temple du dieu de la cité, offraient un sacrifice et recevaient une bénédiction»[9].

Quand nous voyons les maximes de Ptah-Hotep pendant la 5e dynastie, on voit l'esprit religieux des Égyptiens dans leur rédaction ... et dans l'amour du mariage pour fonder un foyer, et par suite ils considéraient le mariage comme une relation consacrée par Dieu. «... sache que si tu l'abandonnes après l'avoir épousée, tu te seras rendu coupable du plus grand crime aux yeux de Dieu et des hommes».

— Naturellement le mariage récent (copte) et un mariage religieux, fait et conclu au temple (l'église) entre les mains d'un prêtre et en présence de témoins et de proches[10].

3) L'Église Copte se tourne, pendant la prière, du côté du Levant, c'est-à-dire vers l'Est, d'où la lumière de Dieu se lève sur le monde.

Les époux, pendant la cérémonie du mariage, se tiennent devant l'autel, face à l'Est, exactement comme se trouvait disposé le Saint des Saints dans les Temples de l'Égypte Ancienne.

C'est ainsi, d'après sa disposition à l'Est, que le Saint des Saints du Temple de Karnack recevait, à l'achèvement de la crue du Nil, le premier rayon de soleil. De même que la figure du Sphynx, regardant le soleil levant, est illuminée par ses rayons ... Le plus souvent les mariés contractaient mariage dans le temple devant le Saint des Saints par l'intermédiaire d'un prêtre[11].

4) Les instruments de musique utilisés dans le temple, du temps des pharaons, comme les cymbales et le triangle n'ont pas changé de nos

THIERFELDER (H.), *Altägyptische Traditionen*, Teil II, p. 306, dans *Παπυρολογικη, Εφημερις*, Vol. 1, No. 1, Jan.-Juil. 1981.

[8] PATURET, *op. cit.*, ... pp. 14, 15; TANNER, *op. cit.*, pp. 12, 15, 16.

[9] MONTET (Pierre), *La vie quotidienne en Égypte au temps des Ramsès*. Paris 1945, p. 72.

[10] Wallis BUDGE (Sir E. A.), *The dwellers on the Nile*. London 1926 (reprinted in 1977, New-York), p. 26; ZABA (Z.), *Les maximes de Ptah-Hotep* (éditions de l'académie Tchécoslovaque des Sciences), Prague 1956, pp. 277 et 325; VERCOUTTER (Jean), *La femme en Égypte Ancienne*, 1965, pp. 77, 78 dans *«Histoire Mondiale de la femme»* sous la direction de Pierre GRIMAL, Paris; TANNER (Rolf), *Untersuchungen zur ehe- und erbrechtlichen Stellung der Frau im Pharaonischen Agypten*, pp. 5, 6, dans *Klio*, Band 49, 1967; ERMAN (A.) et RANKE (H.), *Aegypten und Aegyptisches Leben im Altertum*. Tubingen 1923, p. 205; CHADFAUD (Catherine), *La vie quotidienne, au temps des pharaons*, Hachette, 1984, pp. 99, 100, 101; *Le Jugement de la Cour de Cassation d'Égypte dans le procès 24, l'an 45, audience 17-11-1976*, pp. 1612-27. Édité dans *«Al Mawsouah Al thahabieh 1982»*, p. 225/2 (en arabe).

[11] BRISSAUD (Jean Marc), *L'Égypte des Pharaons*. Genève 1976, pp. 146, 248, 250; LURKER (M.), *The Gods and Symbols of Ancient Egypt*, London 1980 (Eng. trans.) pp. 114-116.

jours dans les églises coptes et les cérémonies de mariage[12]. De plus les habits sacerdotaux des prêtres coptes sont façonnés selon les modèles de ceux des prêtres des temples pharaoniques[13]. Et le Saint Autel sur lequel le prêtre copte présente le sacrifice du Dieu Vivant rappelle en tous points celui sur lequel les prêtres des temples des Pharaons offrirent le sacrifice et les offrandes à leurs dieux.

5) À titre d'exemple, l'air ou la mélodie de «ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛ̀ⲧⲉ ⲧ ϩⲓⲣⲏⲛⲓ» «O roi de la paix» est encore celle par laquelle l'Église Copte accueille de nos jours les mariés pour la prière de la cérémonie religieuse du mariage. Cette mélodie était celle qu'on employait pour la réception de Pharaon et des Grand en certaines occasions, comme les mariages[14].

6) «À l'époque de l'Égypte classique, le consentement du père de la jeune fille était sans doute nécessaire»[15]. Et c'est ce qu'exige le prêtre copte pendant le contrat de mariage[16].

7) Quant à l'anneau nuptial, il fit son apparition pendant l'Ancien Empire[17]. On l'appelait alors «anneau sacré d'Isis» car c'est Isis qui protège ceux qui le portent, du mal et de la jalousie.

Sa forme annelée ou ronde symbolise l'éternité (la perpétuité); ce pourquoi les conjoints le portent pour se rappeler que la vie conjugale n'a pas de fin. En général, il est porté à un doigt déterminé de la main gauche, qui, d'après les anciens Égyptiens, est le doigt qui a un vaisseau dont le sang coule directement de l'anneau au cœur.

[12] Borsai «Ilona), *À la recherche de l'ancienne musique pharaonique*. Budapest, 1967. Texte d'une conférence donnée au Caire 5 Avril 1967. Extrait *«Cahiers d'Histoire Égyptienne»*, Vol. XI. 18 rue Baron Empain. Heliopolis. Égypte, pp. 35-42; Borsai (Ilona), *Caractéristiques Générales du Chant de la Messe Copte*. (Extrait de *Collectanea*, N° 14, pp. 412-442). Studia Orientalia, Aegyptiaca, Cairo 1970-1971; Desa (Reginaldo), *Musique Égyptienne*. Dar Almaaref, Le Caire, 1974. (Extrait de *MIDEO — Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales*, tome 12, 1974), pp. 187-194; Pour avoir plus de détails, voir Nathan: *La musique des Égyptiens à aujourd'hui*. Paris 1984.

[13] Murray (Margaret A.), *The splendour that was Egypt*, 1977 (reprinted) pp. 199, 200, 201, 202, 203, 204; Murray, *op. cit.*, plate XCIV, entre la pp. 198 et 199.

[14] Borsai, *À la recherche de l'ancienne Musique Pharaonique* ... pp. 25-34.

[15] Desroches-Noblecourt (Christiane), *La femme au temps des Pharaons*. Paris 1986, p. 202.

[16] Dans le paragraphe 7 de l'article 33 de la loi des «statuts personnels coptes», il est mentionné que: «il faut la preuve du consentement des mariés et celui de leurs parents ou de leurs tuteurs conformément au commandement de Dieu: *Honore ton père et ta mère afin de vivre longuement*».

Sans doute ce sage commandement était celui adopté par les Pharaons et exprimé par le désir de leur consentement ou adhésion au mariage de leurs enfants.

Des conseils de Ptah-Hotep, de Any et de Ankh-Chechonqui il nous est possible d'établir ce qui suit: Helal, p. 56 et s. et p. 121 et s.

[17] Karim (Sayed), *L'Égypte est la Civilisation: habitudes, coutumes et noms*. Article dans la Revue mensuelle *«Al Helal»*, en arabe, de février 1987, pp. 96-106; Desroches-Noblecourt, *op. cit.*, p. 203.

C'était le prêtre qui le mettait au marié et ce dernier à la mariée, exactement comme cela se passe actuellement après que le prêtre copte ait béni les anneaux.

«On comprend maintenant pourquoi nos bagues de fiançailles et nos alliances sont souvent en Europe portées (transferées) à l'annulaire gauche»[18].

8) Du temps des Pharaons, les prêtres n'avaient qu'une seule épouse[19]. De nos jours aussi, les prêtres coptes suivent le même principe et ne prennent qu'une seule épouse.

En outre, la polygamie était défendue du temps des Pharaons pour des raisons économiques. C'était plutôt la monogamie qui était adoptée à l'exemple des Grecs[20].

9) En comparant «les supplications ou invocations et les conseils», que lit le prêtre copte aux épouses lors de la cérémonie de mariage, avec ceux prononcés par Ptah-Hotep dans la même circonstance, nous constatons qu'ils sont de même source, qui n'est autre que leur esprit sain, plein de bon sens et de sagesse, chez le prêtre copte comme chez Ptah-Hotep[21].

10) «L'Église copte, illustre, déjà dans l'Ancienne Égypte», par ses origines solidement enracinées, a hérité tout de la civilisation égyptienne: langue, littérature, art et coutumes... au point que si quelqu'un désirait connaitre l'ancienne Égypte, il devrait, en premier lieu s'arrêter devant l'Église copte et méditer sur ce qu'elle porte en elle de plus noble, et qu'elle portège et conserve, tout au long des siècles, comme trésors du passé antique, ses traditions séculaires[22].

11) Ainsi le Pap. Mu. Brit. 10470[23] représente le dieu Thot, dans la «2e vie», assis sur un grand trône, la couronne sur la tête et la sainte croix qui est le clé de vie éternelle, sur les genous «☥» «ϣⲛϧ»; et devant le dieu, debout, tête baissée et mains levées dans une attitude de recueillement et d'admiration, une personne et son épouse, recevant la bénédiction du dieu Thot et de la clé de vie.

C'est encore ce qui se passe maintenant, dans l'Église copte, le jour de la cérémonie de mariage. Pendant et après les prières rituelles du

[18] Desroches-Noblecourt, p. 203.

[19] Diodore I - 80; Cèrny (J.), *The ancient Egy. Religion*. London 1952, p. 116.

[20] Luddeckens (Erich), *Aegyptische Ehevertrage*. Weisbaden 1960, p. 5.

[21] Les conseils de Ptah-Hotep peuvent être cooparés avec ceux du livre des «Prières des services» dans l'Église Copte, de la page 85 à la page 118 reimprimé en 1971; Voir Helal, p. 56 et s.

[22] Hussein (Taha), *L'avenir de la culture en Égypte*. 1938, p. 484 (en arabe).

[23] Wallis Budge, *The Book of the Dead* (... le livre des morts). 3 vols. (reprinted), London 1977, pp. 596 et 624-629.

mariage (ḲLOM) (ⲕⲗⲟⲙ), les mariés se tiennent recueillis devant la Sainte croix ou clé de vie pour en recevoir la bénédiction[24].

On sait que la Croix copte est la même que «☥» «ⲱⲛϧ» la clé de vie des Pharaons[25].

12) En outre, avant le mariage, les mariés anciens avaient l'habitude de communier aux offrandes sacrées (le pain sacré) par l'intermédiaire du prêtre[26]. Ce rituel s'accomplit encore de nos jours.

Les futurs époux, communient — par l'intermédiaire du prêtre — au Corps sacré et au précieux Sang du Christ le dimanche matin à la messe. Puis, l'après-midi, ils se dirigent vers l'église pour se donner le sacrement de mariage en présence aussi du prêtre. Il se peut que ce soit d'après cette coutume que, de tout temps, l'Égyptien baise le pain (la galette de pain) avant de la manger.

Sur les deux faces du Pap. Mus. Brit. nº 10470, nous voyons l'époux et son épouse debout, dans une attitude de recueillement devant la Table des Offrandes sur laquelle sont posés le pain, le vin, l'huile et les fleurs.

Ce qui mérite l'attention, c'est que la Table des offrandes, sur laquelle les Égyptiens consacraient autrefois, est représentée par le Saint autel sur lequel prient les Égyptiens aujourd'hui.

Alors que les Anciens Égyptiens communiaient au pain mélangé à l'huile, et au vin pris sur la Table des Offrandes, de nos jours les Égyptiens communient au pain et au vin consacrés à l'autel par la main du prêtre[27].

13) Sans doute les descriptions dont on pare Ramsès II, ainsi que tous les Ramessides en tant qu'époux: beauté, richesse, force, connaissance, intelligence, sagesse, raison, personnalité, apparence sont les mêmes que celles avec lesquelles on décrit l'époux aujourd'hui, et qui

[24] «ⲕⲗⲟⲙ» Prière de la «Couronne» ou du «Couronnement» c'est-à-dire de la réception du sacrement de mariage. «ⲕⲗⲟⲙ» est un mot égyptien signifiant «couronnement du marié». Le prêtre encense le marié comme président de la cérémonie, et lui met la couronne, ainsi qu'à la mariée, comme pour un roi qu'on couronne. Le prêtre prie pour le marié, le décrivant comme «un lion sortant de la tribu de Juda» en comparaison avec le Christ Dieu; *«Livre des offices religieux»* dans l'Église Copte. Sacrement de mariage, pp. 79-118. Nouvelle édition 1971.

[25] Le signe ☥ de la clé de vie est la Croix Copte jusqu'à nos jours. En effet, les Coptes considèrent la Croix comme la clé de la vie éternelle. Mais ils n'admettaient pas le signe † comme croix vu que ce signe signifie «condamnation à mort» d'après la loi romaine. Aussi tous les premiers patriarches et prêtres coptes portaient le ☥ sur leur poitrine.

Mais maintenant seulement quelques, prêtres et laics, qui ont connaissance de cette distinction, portent la ☥ et non †.

[26] KARIM, *L'Égypte est la civilisation ... op. cit.*, *AL Helal*, février 1987, pp. 96-106.

[27] Wallis BUDGE, *The Book of the Dead*, *op. cit.*, pp. 3 et 18.

sont citées dans les demandes d'intercession qu'on adresse à Dieu, lors des prières de la cérémonie de mariage[28].

14) «L'Égyptien pendant la XIX^e dynastie était marié devant le Saint des Saints» ... C'est tout à fait comme les coptes de nos jours[29].

15) Des contrats de mariage pharaonique, nous les trouvons identiques à ceux du mariage de l'époque copte soit ancienne ou moderne. Ils réunissent tous dans la forme et le fond les points suivants:

a) la date,
b) les parties contractantes,
c) le consentement du père et de la jeune fille,
d) la teneur du contrat,
e) le notaire,
f) les témoins.

De plus, la copie officielle de mariage, des deux contrats de l'époque pharaonique et de l'époque copte, est exactement la même dans l'ensemble et dans ses différentes parties[30]. En effet nous ne constatons aucune différence entre les quatre contrats coptes, dont le premier date de l'an 606 après Jésus-Christ, et ceux de l'époque pharaonique. Ils sont exécutés selon les connaissances et la coutume héritées des Égyptiens depuis le début des siècles (le commencement des temps), et aussi écrits dans le style démotique... Cependant les contrats coptes ont ceci en plus, c'est qu'ils commencent par «Au Nom de Notre Seigneur Jésus-Christ, notre Dieu et notre Sauveur»[31].

16) Au reste, le mot «fête» en égyptien «hêb» s'est conservé en écriture copte — il constitue l'ultime expression de la langue égyptienne écrite en lettres grecques — sous la forme «hôp» et signifie non seulement «fête», mais spécialement «fête de mariage»[32].

[28] Lalouette (Claire), *L'Empire des Ramsès*. Paris 1985, pp. 369-373; *«Livre des offices Religieux», op. cit.*, pp. 79-118, comme dit le prêtre copte actuellement au marié par la bouche de Dieu: «Comme un lion sortant de Juda» (Apocalypse de Jean 5/5).

[29] Ahmed (Mohamed), Professeur de l'Histoire ancien à l'université de Tanta, (en Égypte) dans une article dans le journal *«Al AHRAM»* en arabe de 24-12-1987, p. 6, à l'occasion de découvrir des antiquités au milieu de Delta.

[30] De la lecture du chapitre cinq: des formalités du contrat de mariage, (articles 32 à 36) de la loi des statuts personnels des Coptes, qui sont appliqués actuellement par les tribunaux, nous voyons que ces formalités et ces statuts sont identiques aux conditions des anciens mariages; Moller (George), *Zwei ägyptische ehevertrage aus vorsaitischer zeit*, Berlin 1918, pp. 3, 4, 5, 6, 7, 8; Luddeckens, *op. cit.*, pp. 10, 11, 12, 13; Handoussa (Tohfa), *Le mariage, le divorce, les droits matrimoniaux, les enfants dans l'ancienne Égypte*. Thèse en langue arabe soumise pour l'obtention du doctorat à la faculté des Antiquités de l'université du Caire, 1973, p. 18; Petrie (Flinders), *Social life in Ancient Egypt*. London 1923, pp. 116, 117.

[31] Till (Walter), *Die koptischen Ehevertrafe, Die Osterreichische National Bibliothek. Festschrift*. Wien 1948, pp. 627-638.

[32] Desroches-Noblecourt, p. 223.

Que signifie «fêter le mariage» ... si ce n'est une fête religieuse (une cérémonie religieuse)?

17) Chez les anciens Égyptiens, la houe était le symbole du dieu depuis toujours, parce que c'est avec la hache qu'on laboure la terre, et en sort des richesses, c'est-à-dire les fruits de la terre ... et le dieu est la source des bienfaits.

La houe s'est transformée graduellement, et a pris la forme de ☥, par laquelle on désigne le terme de «majesté».

Le nom de «Dieu» s'écrivait en hiéroglyphe «Nutjer» et il s'écrit en écriture copte «Nute» «ⲛⲟⲩⲧ»[33] ... C'est par ce mot que le prêtre copte commence, actuellement, la cérémonie du mariage et lie les deux conjoints ...

Ceci est une preuve confirmant la continuité de l'emploi du même terme, dans la proclamation du nom de Dieu, par le prêtre lors du mariage. C'est aussi ce même terme qu'on emploie comme autrefois dans le contrat de mariage.

18) La femme copte a gardé sa personnalité juridique très longtemps au milieu du monde arabe, tout au moins en ce qui concerne son mariage[34].

19) Chez les Égyptiens, vers la fin de l'époque ptolémaique, a paru dans les contrats de mariage, et de manière claire, que c'est l'époux qui demande la main de son épouse au père de celle-ci. Cette demande a été constatée dernièrement dans quatre contrats coptes[35].

On a aussi découvert deux contrats coptes décrivant cet évènement de l'entrée du jeune homme, accompagné de témoins, dans la maison du père de la jeune fille, pour demander sa main à son père et discuter les conditions et les bases de ce mariage.

Sans doute ceci nous rappelle la forme de la clause particulière à l'accomplissement du mariage dans les actes de mariage chez les anciens Égyptiens[36].

D'après l'étude de ces actes coptes, nous constatons que le sujet principal est le don présenté à l'épouse, qui est symbolisé en écriture copte par «shape» «ϣⲁⲡ», alors qu'en écriture hiératique le même mot ou don pour l'épouse est symbolisé par šp. n. s.hm.t dans les actes de mariage populaire particuliers à la Haute-Égypte.

[33] CÉRNY, *Ancient Egy. religion*, London 1952, p. 19; *Livre des offices religieux*..., p. 105.

[34] ALLAM, *Quelques aspects du mariage*, *op. cit.*, p. 133.

[35] LUDDECKENS, p. 353. Comme cela a apparu dans le contrat 1-4 (Préface I) p. 14.

[36] LUDDECKENS, p. 353. Comparer avec p. 332.

Nous remarquons, toujours d'après les contrats, que l'époux paie une partie de ce don pour son épouse aussitôt terminé l'accomplissement du mariage, et il devient débiteur du reste du don qu'il doit verser dès qu'il lui sera demandé. C'est ce qui se produisait dans les mariages du peuple au Said ou Haute-Égypte[37].

Nous remarquons une grande analogie, une conformité entre les actes de mariage copte et ceux du mariage populaire qu'on a découvert à l'époque pharaonique et durant l'époque ptolémaique.

20) De même la comparaison des deux contrats de divorce de l'époque pharaonique et de l'époque copte, nous montre que les causes du divorce et des conséquences sont semblables ... signe de la continuité de ces contrats.

L'adultère est une des causes principales, chez les coptes, pour obtenir le divorce; c'est pour ainsi dire la base de cet acte. Mais peuvent être causes de divorce, au même titre que l'adultère, la stérilité et les vices. C'était pour les mêmes cas chez les Pharaons[38].

N'est-ce pas là un signe ou un symbole de l'unité de la pensée, ancienne et moderne, et de sa continuité? Le mariage égyptien (copte) est une tradition héritée, sans changement ni transformation de génération en génération, dans sa totalité et dans chacune de ses parties, depuis que l'homme égyptien a connu le mariage.

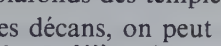
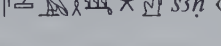
Nous pouvons dire en toute assurance que le mariage est resté le même, dans son ensemble, chez les coptes depuis le temps pharaonique jusqu'à nos jours, sur la base de l'unicité de ce peuple «un».

[37] LUDDECKENS, pp. 269, 307, 332, 353; Puis comparer avec TILL, *Die Koptischen Ehevertrage ..., op. cit.*, pp. 627-638.

[38] HELAL, *op. cit.*, pp. 337 et s.; Deuxième partie - chapitre premier: des causes du divorce, de la loi des statuts personnels chez les Coptes.

LE CALENDRIER COPTE, HÉRITAGE DU CALENDRIER PHARAONIQUE

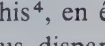
Myriam WISSA
Paris

Les connaissances égyptiennes en astronomie[1] découlent d'observations minutieuses de phénomènes célestes. Le soleil, la lune, les étoiles représentent des dieux qui, en un cycle perpétuel, se lèvent, disparaissent, naissent et meurent dans le ciel chaque nuit. L'astronome égyptien, qui est un membre du clergé établit les descriptions du lever des étoiles, de la marche du soleil et de la révolution de la lune. Sur les cartes célestes reproduites aux plafonds des temples et des tombes figurent les constellations, surtout les décans, on peut identifier  *Mshtyw* «La Grande Ourse»,  *s3ḥ* «Orion», «L'étoile du Sud» et tant d'autres.

Les systèmes calendaires[2] de l'Égypte pharaonique constituent un problème complexe lié à la succession chronologique des calendriers adoptés qui, à un moment donné, mit l'État pharaonique dans l'obligation d'utiliser trois calendriers concomittants.

Élaborée à partir des mouvements stellaires, le comput le plus ancien était lunaire[3] et remonterait aux temps prédynastiques.

Le mois lunaire selon les civilisations, commence, soit au premier quartier, soit à la pleine lune, soit au dernier quartier. Pour les Égyptiens, il débute à l'aube qui suit la disparition du dernier quartier. Le deuxième jour était désigné comme étant le «jour du nouveau croissant».

Le lever héliaque de Sothis[4], en égyptien[5]  *Spdt*, était également pris en considération. Sirius disparaissait pendant soixante-dix jours

[1] J. P. Lauer, *ZBYNEK ZABA*: L'orientation astronomique dans l'ancienne Égypte et la précession de l'axe du monde. *BIFAO*, 1960, t. LX, p. 182.

[2] Ouvrage de R. Parker, *The Calendars of Ancient Egypt, Chicago*, 1950, 83 p., 6 pl.

[3] K. Sethe (*Die Zeitrechnung der alten Ägypten*; Gottingen, 1919, pp. 287-320 et 1920, pp. 28-55, 97-141) et L. Borchardt, (*Die Mittel zur Zeitlichen Festlegung von Punkten der ägypten Geschichte und ihre Anwendung*, Cairo, 1935) avancent l'hypothèse d'une année et d'un calendrier lunaire ayant précédé le calendrier solaire.

[4] Chabas, *Le papyrus magique Harris*, Chalon s/Saône, 1860, p. 197, dit: «... c'est l'étoile Sirius; elle reçoit le titre de maîtresse des astres Khabesu. L'âme d'Isis y résidait ...».

[5] Dès l'Ancien Empire (Textes des Pyramides) la graphie de ce mot comporte un triangle isocèle.

au milieu de l'été, ce qui est dû à sa conjonction[6] avec le soleil. Elle réapparaissait à l'horizon, peu avant le lever de ce dernier. Ce lever héliaque était appelé *wp rnpt*[7] «Ouverture de l'année».

Il s'agissait donc d'un calendrier lunaire, partageant l'année (*rnpt*)[8] entre deux levers héliaques de Sothis, en douze lunaisons de 29 à 30 jours, eux-mêmes groupés, au sein de chaque mois, en trois décades. Le tout se décomposait en trois saisons *3ḫt* (inondation), *prt* (semailles) et *šmw* (récolte).

Les noms[9] des mois étaient fonction des fêtes religieuses. Le premier mois celui de la fête de *tḫy* commençait avec le premier jour d'éclipse de la lune (avant le lever du soleil) après *wp rnpt*. Le premier jour de ce mois est appelé *tpy rnpt*. Le 12e mois est appelé *wp rnpt* (lever héliaque de Sothis) qui tombait toujours pendant ce mois.

L'année lunaire étant variable, de 354 jours puisqu'elle se réfère à la révolution synodique de la lune, il se produisait donc un écart annuel de 11 jours entre *wp rnpt* et le premier mois de l'année suivante. Un système de régulation consistait à intercaler un mois supplémentaire entre deux années lunaires. Ce mois intercalaire[10] était dédié au dieu Thot *Ḏḥwty*.

Le Papyrus mathématique «Carlsberg 9»[11] écrit en 144 ap. J.C. fournit un schéma simple basé sur le calendrier civil pour déterminer le début des mois lunaires sur un cycle de 25 ans. Les cycles lunaires généralement de 36 ans étaient réduits à 25 ans pour l'année égyptienne. Or, 25 années égyptiennes correspondent à 9125 jours, plus précisément 9124, 95 jours et 309 mois lunaires. Ce cycle de 25 ans comprenait donc une différence de 0,047,65 jours. On sait en effet que la moyenne de 25 années lunaires donne invariablement le chiffre de 365 jours.

Ce calendrier qui pouvait convenir aux exigences de l'agriculture n'était cependant pas adapté à une organisation sociale, ayant une inspection régulière des récoltes et la perception des impôts. Vers 2500

[6] Les étoiles proches de l'écliptique ont comme la lune des conjonctions avec le soleil. Si elles sont trop proches de lui, elles ne sont pas visibles. Chaque étoile n'ayant qu'une conjonction annuelle, la période d'émission est plus grande. Cf. PARKER, *op. cit.*, p. 7.

[7] Cf. D. MEEKS, *Année Lexicographique*, Paris, 1980, Tome I (1977), p. 86, N° 77.0896; *Urk.* IV, 109, 17.

[8] *rnpt* est le nom de l'année. À l'origine, il représentait une branche de dattier. C'est le seul arbre qui produit un rameau à chaque nouvelle lune.

[9] Les noms des mois lunaires sont mentionnés sur la partie Nord du plafond astronomique de la tombe de Senmout.

[10] Cf. PARKER, *op. cit.*, p. 31.

[11] O. NEUGEBAUER et A. VOLTEN, *Untersuchungen zur antiken Astronomie IV. Ein demotischer astronomischer Papyrus (Pap. Carlsberg 9), Berlin, 1938, Abt B, Band 4*, pp. 383-406.

av. J.C., un autre système qui associe Sothis à cette précédente conception fut mis en vigueur.

Les textes des pyramides faisant allusion à une année de 365 jours, nous devons supposer qu'une réforme était advenue, opérée sans doute une année où la crue[12] du Nil aurait coïncidé avec le lever héliaque[13] de Sothis. Cette heureuse coïncidence est attestée en 139 ap. J.C. dans les écrits d'un historien latin Censorinus et semblerait avoir eu lieu en 5701, 4241, 2781 et 1321 avant notre ère c'est-à-dire tous les 1460 ans. L'apparition de Sothis ne se produisant que tous les 365 jours un quart, cette année civile était en retard d'un jour tous les quatre ans sur l'année solaire.

Ce décalage devenait très sensible, au fil du temps et les fêtes d'été finissaient par être célébrées l'hiver[14]. L'anomalie n'était corrigée que tous les 365 ans $\times$ 4 = 1460 années.

Le problème de l'année fixe Sothiaque a beaucoup préoccupé les chronologistes[15]: pour Parker cette année a existé mais seulement en tant qu'année lunistellaire. Le papyrus Ebers contient une table de concordance entre l'année lunaire et l'année civile.

C'est alors qu'à l'ancien calendrier lunaire s'ajoute le calendrier sothiaque lié à l'inondation[16]. Le premier strictement lunaire fut réservé aux fêtes et aux solennités religieuses; et le second régla l'année civile. Ce dernier se composait de 12 mois de 30 jours auxquels s'ajoutaient 5 jours épagomènes consacrés aux dieux du cycle Osirien: Osiris, Seth, Horus, Isis et Nephtis.

Chaque mois de 30 jours était lui-même divisé en 3 décades de 10 jours de 24 heures.

[12] Le retour régulier de la crue bienfaisante, n'était pas un critère pour fixer le début de l'année. Cette crue provoquée par les larmes d'Isis, l'étoile passait pour une manifestation de la déesse.

[13] Le lever héliaque de l'étoile équivalait à peu près à une année solaire. Une plaquette d'ivoire de la 1re dynastie, comporte une iconographie de vache couchée portant entre les cornes une pousse de plante qui sert à désigner l'année de la déesse Sothis. Cf. H. E. WINCLOCK, The Origin of the Ancient Egyptian Calendar, *Proceeding of the American Philosophical Society*, 1940, LXXXIII, 457, n. 31. Les Égyptiens ont semble-t-il inventé le calendrier solaire dès 1er règne de Djer (1re dyn.).

[14] P. MONTET, *Vie quotidienne*, Hachette, 1946, p. 50: «... Il existait aussi une année boiteuse, vague, renpit gab, où le dieu Chou ne se lève plus, où l'hiver prend la place de l'été, où les mois s'en vont hors de leur place. Mais le public n'en voulait pas: «Préserve-moi écrit le scribe, de l'année boiteuse».

[15] Voir aussi le point de vue de O. NEUGEBAUER, The Origin of the Egyptian Calendar, *JNES*, 1942, Vol. I, pp. 396-403.

[16] L'intervalle qui sépare deux crues successives est invariablement de 365 jours.

Les mois étaient mentionnés par leur rang[17] dans la saison: 1e, 2e, 3e, 4e mois de l'inondation, des semailles et de la récolte.

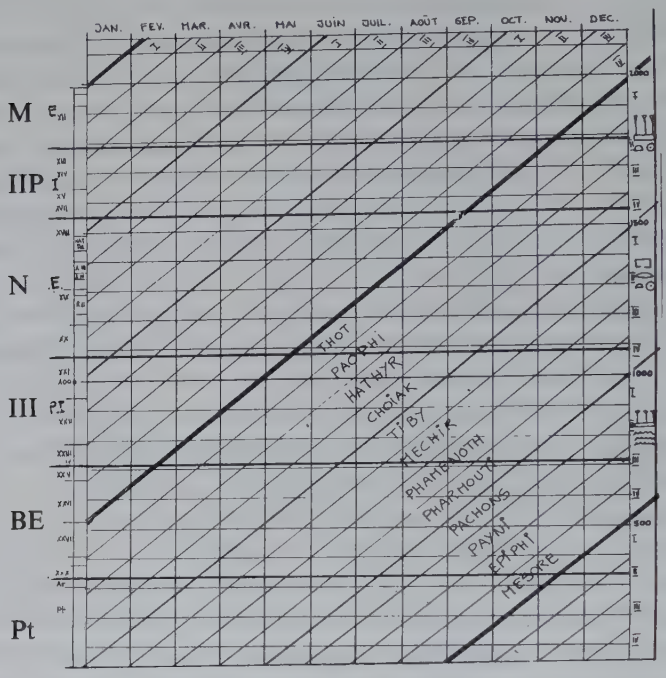


Fig. 1[18]

Il semblerait que dès l'époque ramesside les mois aient été désignés selon le nom[19] d'une fête principale célébrée en cette période de l'année. Une inscription datant du roi Chabaka (25e dynastie) ainsi que les papyrus araméens d'Éléphantine (5e siècle av. J.C.) le signalent.

Des hymnes[20] saisonniers étaient adressés aux dieux:

[17] À titre d'exemple, une citation du temple d'*Edfou*, VII, 7. «L'an 28, le 18e jour du 4e mois de *šmw*» (Mésorê).

[18] Ce tableau m'a été aimablement communiqué par Monsieur Claude TRAUNECKER.

[19] Cf. C. WISSA-WASSEF, Le calendrier Copte, de l'antiquité à nos jours. *JNES*, 1971, Vol. 30, N° 1, p. 5. «Grâce à l'Ostracon hiératique du British Museum N° 5639a, A. Erman a pu identifier les noms des fêtes qui sont à la racine des noms de Thot, Paophi, Athyr, Khoiak, Méchir et Phamenoth; quelques années plus tard A. Gardiner y ajouta ceux des fêtes d'Epiphi et de Mésorê d'après deux papyri de Turin, et Černý ceux des fêtes de Pharmouti et Païni, en se basant sur des documents provenant du musée du Caire et des fouilles de l'Institut Français de Deir-el Médineh; enfin grâce au papyrus hiératique de l'époque ramesside acquis par le Musée du Caire (JE No. 86637) qui contient le calendrier des jours fastes et néfastes, Černý a pu identifier la fête du premier mois de la saison d'hiver Tybi».

[20] S. SAUNERON, Une page de Géographie Physique: le cycle agricole Égyptien. *BIFAO*, 1960, t. LX, p. 12.

«Comme ton visage est beau,
à la saison de l'inondation
quand la terre nourricière est fécondée de graines et de plantes.

Comme ton visage est beau,
à la saison de l'hiver
quand la verte campagne resplendit à ton visage pur

Comme ton visage est beau,
au premier (mois) d'été
quand tu donnes naissance a Rénénout et à ses arbres de vie (ESNA, N° 276[14]».

Le calendrier Sothiaque réformé fut utilisé par les Ptolémées (311-30 av. J.C.). Sous Ptolémée III «Évergète», par un décret officiel «Décret de Canope», on rajouta tous les quatre ans, un jour supplémentaire après les cinq jours épagomènes.

Le **CALENDRIER COPTE** est *l'héritage* de cette longue institution calendaire. Fidèles à leurs traditions lointaines, les Coptes ont assuré, malgré les tribulations de l'histoire, le maintien du calendrier de l'Égypte ancienne. Réglant la vie religieuse Copte, il ponctue aussi la vie rurale. Les paysans des bords du Nil évoquent leurs récoltes aux mois de Paophi et de Pamenoth et leurs semailles aux mois de Phermouti et de Thot. Des éphémérides leur apportent les indications nécessaires sur les fluctuations du Nil, les vents[21] et les différentes saisons. Actuellement, vers la mi-juin, une brillante étoile (Sothis) toute proche du soleil se lève à l'aube dans l'horizon. L'année Sothiaque est toujours composée de 365 jours répartis sur 12 mois chacun de 30 jours, plus 5 jours épagomènes, dits «Ayyām an-nasī أيام النسئ» (Jours différés), appelés en Copte «ⲡⲓ ⲕⲟⲩⲭⲓ ⲙ̄ ⲁⲃⲟⲧ» (le petit mois). Tous les quatre ans un 6[e] jour intercalaire est rajouté.

Depuis l'antiquité, les noms des mois sont demeurés inchangés. Voici quelques étymologies: Le 1[er] mois de l'année est consacré à *Thot*, dieu de la sagesse, ou de la raison divine. Un texte mentionné dans le temple d'Edfou nous apprend que Thot est celui qui distingue les saisons, les mois, les années. C'est le régent des divisions temporelles[22]. *Paophi* signifie «celui d'Opet»[23], car on y célébrait la fête de l'accouplement

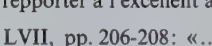
[21] Je remercie Mr. le professeur Detlef MÜLLER qui m'a signalé le manuel des ports de l'Égypte édité par EL TOBGY et Abd EL RAHMAN, Le Caire, 1960. Il s'agit là d'un usage moderne du comput Copte: Cf. p. 11, mention des vents et des orages à Alexandrie avec leur nom en Arabe mais leur date en Copte.

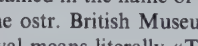
[22] Cf. KEIMER, Horapollon, *CASAE* V, 1933, p. 8, voir également G. POSENER, S. SAUNERON et J. YOYOTTE, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, 1972, p. 286.

[23] Cf. A. ERMAN, *Égyptian Religion*, Leipzig, 1935, p. 234.

des divinités thébaines Amon et Mout. *Athyr*, est dédié à la déesse Hathor. *Khoiak* ou union des Ka[24] rappelle à l'origine le nom d'un vase utilisé dans les rituels funéraires. Les fêtes Osiriennes ou «Mystères d'Osiris au mois de Khoiak» y étaient célébrées. Pour *Tybi*: Le papyrus Ebers nous enseigne le nom du mois était originairement «Boti», par métathèse est devenu Tobi, en grec Tybi et signifie «orge» car une fête appelée «le gonflement de l'orge» prenait place au cours de ce mois. Le nom de *Méchir*, est dérivé du nom d'un objet qui devait jouer un rôle important dans le déroulement d'un festival. Il s'agissait d'un récipient ou d'une boîte qui servait à mesurer l'encens[25].

L'origine du nom de *Pamenoth* est obscure. *Pharmouti*, était le mois de la déesse de la moisson Ermouthis (Ernenoutet). On la représentait avec une tête de serpent donnant parfois le sein à Népri le dieu du grain, présenté comme son fils[26]. *Pakhons*, mois du dieu Khonsou, «le dieu lunaire» intégré à la théologie thébaine et considéré comme le fils d'Amon et de Mout[27]. Le nom du mois *Païni*, serait-il dérivé du mot Copte «ϩû na»[28] signifiant pierre? *Epiphi*, est vraisemblablement la forme tardive ϩIpyp du nom de l'ancienne déesse «ϩIpy» identifiée à Thèbes avec la déesse hippopotame Thouéris dame de la fécondité[29]. *Mésoré*, était consacré à la naissance du dieu soleil Rê[30]: *M swrϩ*.

[24] Se repporter à l'excellent article de J. Černý, Some Coptic Etymologies III, *BIFAO*, 1958, T. LVII, pp. 206-208: «...The case of the vase *K3-ḥr-K3*, *Ku3 iḫ Ku* in cuneiform transcription, which like ⲙⲱⲓⲣ also served for measuring incense and received its name from the festival and month of Khoiakh. This was originally a funerary festival called  *nḥb-K3w* «Uniting the Ka's» so that *K3-ḥr-K3* meant «Ka (was) upon Ka».

[25] Ibid., *op. cit.*, p. 209: «... ⲙⲱⲓⲣ «box for incense», (206a): . In its form Coptic ⲙⲱⲓⲣ «box» is identical with the name of the month Mekhir, ⲙⲱⲓⲣ, and this fact makes plausible its derivation from for this too is identical with the prototype of the month name Mekhir contained in the name of the festival  as it can be reconstructed from the ostr. British Museum 5639a, vo. 6 and the Pap. Cairo J. 86637. The name of the festival means literally «That of the *mḫyr*». The possibility of an influence by *ḫ3rw* «street» cannot be entirely excluded, since the word, through written quite differently.

[26] Cf. E. Drioton, «Fêtes», *Pages d'Égyptologie*. Le Caire, éd. de la revue du Caire, 1957, pp. 154-155.

[27] Cf. Posener, Sauneron et Yoyotte, *op. cit.*, p. 144.

[28] Cf. W. Vycichl, Dictionnaire étymologique de la langue Copte, éd. Peeters, Louvain, 1983, p. 249: «ⲱⲛⲉ(ϥ), ⲱⲛⲓ(ⲃ) = pierre; en démotique se lit *ỉny*».

[29] Cf. Černy, *op. cit.*, pp. 206-208.

[30] Cf. Parker, *op. cit.*, p. 46.

I — *Tétraménie de l'inondation*

I) Mois de Thot	*ꜣḫt Ḏḥwtj*		ⲑⲱⲟⲩⲧ	ⲑⲟⲟⲩⲧ	θωῖθ	تُوت
II) Mois de Paophi	*ꜣḫt pꜣ-n-Jpꜣt*		ⲫⲁⲱⲫⲓ ⲡⲁⲟⲡⲓ (Lex)	ⲡⲁⲁⲡⲉ	Φαωφί	بَابه
III) Mois de Athyr	*ꜣḫt Ḥwtḥr*		ⲁⲑⲱⲣ	ⲍⲁⲑⲱⲣ ⲍⲁⲧⲱⲣ (Lex)	Ἀθύρ	هَتور
IV) Mois de Khoiak	*ꜣḫt kꜣ-ḥr-kꜣ*		ⲭⲟⲓⲁⲕ ⲭⲟⲓⲁⲕ (Lex)	ⲕⲟⲓⲁⲕ ⲭⲟⲓⲁⲕ (Lex)	Χοιάχ	كِيهك

II — *Tétraménie de l'hiver*

V) Mois de Tybi	*prt tꜣ-ʾꜣbt*		ⲧⲱⲃⲓ	ⲧⲱⲃⲉ	Τυβί	طُوبه
VI) Mois de Méchir	*prt (pꜣ-n-)mḫr*		ⲙⲉⲭⲓⲣ	ⲙ̄ⲯⲓⲣ	Μεχίρ	أمشير
VII) Mois de Phanenoth	*prt pꜣ-n-Jmnḥtp*		ⲫⲁⲙⲉⲛⲱⲑ ⲡⲁⲣⲉⲙϩⲁⲧ (Lex)		Φαμενώθ	بَرمهات
VIII) Mois de Pharmouti	*prt pꜣ-n-Rnnwtt*		ⲫⲁⲣⲙⲟⲩⲑⲓ	ⲡⲁⲣⲙⲟⲩⲧⲉ	Φαρμουθί	بَرموده

III — *Tétraménie de l'été*

IX) Mois de Pakhons	*šmw (pꜣ-n-) Ḫnsw*		ⲡⲁⲭⲱⲛ	ⲡⲁⲯⲱⲛⲥ	Παχών	بَشنس
X) Mois de Païni	*šmw pꜣ-n-jnt*		ⲡⲁⲱⲛⲓ	ⲡⲁⲱⲛⲉ (Lex)	Παϋνί	بَؤونه
XI) Mois d'Epiphi	*šmw Jpjp*		ⲉⲡⲓⲫ	ⲉⲡⲏⲡ	Ἐπιφί	أَبيب
XII) Mois de Mésorê	*šmw mswt-Rʿ*		ⲙⲉⲥⲱⲣⲏ ⲙⲉⲥⲟⲣⲏ (Lex)	ⲙⲉⲥⲟⲩⲣⲓ	Μεσορή	مِسرَى
Les cinq jours épagomènes					ἐπαγόμεναι ἡμέραι πέντε	خَمسة أيام النواسيم (النَسَئ)

Les trois saisons de l'année antique continuent à respecter le rythme agricole: inondation, semailles, récoltes. La liturgie Copte consacre des prières[31] à chaque saison qui rappellent les hymnes de l'ancienne Égypte. Pour la montée des eaux du Nil: «awšiyat al-miyāh, du 12 Païni[32] au 9 Paophi, ces prières d'intercession psalmodiées au cours de chaque messe. Le prêtre: «Veuillez, Seigneur, en cette année accorder aux eaux du fleuve votre bénédiction». Le diacre: «Priez pour la montée des eaux du fleuve à son niveau normal». Le peuple: «Seigneur, ayez pitié». Pour les semailles: «awšiyat az-zarʿ» du 10 Paophi au 10 Tybi, une intercession bienveillante est implorée. Le prêtre: «Veuillez, Seigneur, en cette année accorder, aux plantes, à l'herbe et aux végétaux des champs de votre bénédiction». Le diacre: «Priez pour les pluies bienfaisantes et les plantes de la terre». Le peuple: «Seigneur, ayez pitié». Enfin pour la récolte: «awšiyat aṯ-ṯamār» du 11 Tybi au 11 Païni, l'église sollicite la faveur céleste. Le prêtre: «Veuillez, Seigneur, en cette année, accorder aux vents du ciel et aux fruits de la terre votre bénédiction». Le diacre: «Priez pour le vent bienfaisant et les fruits de la terre». Le peuple: «Seigneur, ayez pitié».

Le calendrier égyptien se distingue par son extrême simplicité qui justifie la constance de son utilisation. Le Ptolémées vont rapidement l'adopter de même que les astronomes Hellénistiques qui préféreront ce calendrier au calendrier lunaire Babylonien. Les Coptes ont conservé non seulement la forme mais aussi les concepts qu'ils sous-tendent (déroulement des mois). Comme nous l'avons vu cette filiation est évidente dans la désignation des mois, la notion des saisons et les invocations qui s'y rapportent. La crue du Nil a conservé son importance pour les Coptes qui célébraient le 12 Païni[32] «la nuit de la goutte» correspondant à la «nuit du grand flot de larmes, issus de la grande déesse»[33]. Qui plus est, nous constatons que d'innombrables commémorations, cérémonies religieuses d'un bout à l'autre de l'année dans l'Égypte pharaonique se retrouvent actuellement chez les Coptes; ceux-ci célèbrent la mémoire des saints et des anges, les fêtes liées aux événements de la vie du Christ et de la Vierge. Nous avons sélectionné un manuscrit de la Bibliothèque Nationale: Hymnaire Copte 8 pour illustrer les fêtes des saints au cours de l'année. Il s'agit d'un recueil d'hymnes[34] en dialecte bohaïrique.

[31] Cf. C. Wissa Wassef, *op. cit.*, pp. 112-115.

[32] Date à laquelle le Nil est à son étiage le plus bas.

La construction du haut barrage ayant régularisé le cours du fleuve, cette tradition est de nos jours, moins observée.

[33] Cf. Textes des Pyramides § 265.

[34] Acquis par le P. Vansleb: il s'agit d'un recueil, divisé en deux parties, comprenant

Voici quelques célébrations dans l'année:

Nom du Mois	Égypte pharaonique (calendrier de Médinet Habou)[35]	Égypte Copte (d'après BN Copte 8)
THOT	(1) Fête de l'apparition de l'étoile (cérémonies dans tous les temples, à Dendera irradiation de la statue d'Hathor) (16) Fête Vâgâ (19) Fête du dieu Thot	Jour de l'an Copte īd an nayrūz عيد النيروز (Selon Maqrizi, cette grande fête populaire héritée de l'Égypte ancienne était demeurée très vivante jusqu'à l'époque Mamelouk; actuellement elle se limite à des célébrations religieuses (2) Fête de St Jean Baptiste (7) Fête du pape Dioscore exilé en 451 après le concile de Chalcéd. (17) Fête de la Croix
PAOPHI	Fête de «l'Opet»	(11) Fête du pape Démétrius (12e patriarche)
ATHYR	Fête d'Hathor	(7) Fête de St Georges (9) Concile de Nicée (12) Fête de St Michel Arch. (25) Fête de St Mercure
KHOIAK	(26) Jour de la panégyrie de Sokar (28) Jour de l'érection de l'obélisque	(1) Fête de l'archimandrite Schenouti (3) Présentation de la Vierge
TYBI	(1) Jour de l'intronisation de Ramsès III (6) jour d'une fête d'Amon	Circoncision du Christ (10), (11), (12): La Vigile et le Baptême du Christ (22) Fête St Antoine Le Grand
MECHIR		(2) Fête de St Paul de Thèbes (1er ermite) (5) Fête de St Apollon (qui fonda au IVe s. le grand monastère de Baouit)
PHAMENOTH	Fête d'Amenhotep	(27) Fête de St Macaire le Grand
PHARMOUNTI		(6) Fête de Ste Marie l'Égyptienne (30) Fête de St Marc l'Évangéliste
PAKHONS		(1) Fête de la naissance de la Vierge (7) Fête de St Athanase l'apostolique (20e patriarche)

pour chaque fête deux hymnes, formées de strophes de quatre vers, l'une dans le ton ⲃⲁⲑⲟⲥ, l'autre dans le ton ⲁⲁⲁⲙ.

[35] Cf. H. Brugsch, *Histoire d'Égypte*, 1re partie, Leipzig, 1859, pp. 193-196. Aussi Abd El Mohsen Bakir, *The Cairo Calendars N° 86637*, Cairo G. Org. for Government printing offices, 1966.

		(14) Fête de Saint Pacôme (24) Fête de l'Entrée du Christ en Égypte
PAINI		(12) Fête de St Michel Archange
EPIPHI		(3) Fête de St Cyrille d'Alexandrie (24e patriarche) (7) Fête de St Schenouti
MESORE	(30) Fête du dieu Khnoum à Esna	(23) Massacre de 30.000 chrétiens à Alexandrie sous Protérius qui avait remplacé Dioscore

La succession des mois à partir de Thot, leur nom, la célébration des saisons et l'importance qu'elles ont conservées, ainsi que la crue du Nil, la multitude des fêtes et leur concordance, la notion de bienveillance ou de malédiction divine transmises du calendrier pharaonique à celui des Coptes nous permettent d'employer le terme de «**FILIATION**».

Fig. 2. — BN Copte 8: premier feuillet de la première partie comportant un ornement noir et rouge. Le titre, en arabe est formé de lignes écrites les unes en noir et les autres en rouge. L'hymne est précédée d'un titre arabe, en rouge.

Les concordances se prolongent jusque dans la survivance des croyances en des jours bénéfiques et maléfiques. Par exemple l'Almanach conseille d'éviter le contact de l'air frais le matin à certains mois, de s'abstenir d'aliments salés au mois de Pharmouti, de se méfier des morsures d'insectes au mois de Mésorê[36]. Nous retrouvons les jours fastes et néfastes de l'Égypte pharaonique ainsi: le Papyrus Magique

[36] Cf. C. Wissa-Wassef, *op. cit.*, pp. 18, 23, 34 et 44.

Harris[37], le Papyrus Sallier IV[38], le Cairo Calendar[39], les Omina Calendériques[40], Montet[41], en parle aussi la grande stèle de R. IV à Abydos affirme: «Je n'ai pas mangé ce qui m'est défendu (*bwt-i*)» «*bwt*».

Institution d'une ère Copte (ère des martyrs) et des fêtes chrétiennes

Ce calendrier égyptien donc Copte indiquait les fêtes pharaoniques, lorsque la christianisation de l'Égypte se répandit il devint indispensable d'y intégrer les fêtes chrétiennes.

Cette œuvre remarquable fut l'initiative du pape Démétrius.

Le pape Démétrius et le **calcul de l'Épacte** ou le «**calcul de la vigne**»

Démétrius[42], 12e patriarche du siège apostolique d'Alexandrie (189-231 ap. J.C.) règne près de 43 ans. Surnommé le «vigneron» à cause de ses origines. Il était issu d'une famille de viticulteurs et s'occupa des vignobles de son père. Marié contre son gré, la tradition rapporte que sa femme et lui firent vœu de chasteté. Toutefois, le mariage existait et devait être un obstacle pour la vie religieuse.

La veille de sa mort le pape Julien (11e patriarche) fit un rêve où un

[37] Cf. CHABAS, *Le papyrus magique Harris*, imp. de J. Dejussieu (Chalon s/Saône), 1860, pp. 156-157 nous parle de cela: «... Traité de jours fastes et néfastes de l'année (époque Ramesside). Calendrier incomplet, commence au 13 de Thot et s'étend jusqu'au commencement de Pachons».

[38] IBID., p. 189: «Le papyrus Sallier IV est un calendrier indiquant les jours fastes et néfastes, ainsi que les anniversaires mythologiques qui se rapportent à chacun des jours de l'année ainsi que les observances imposées à raison de ces anniversaires».

[39] Cf. BAKIR, *op. cit.*, p. 3 (Book II): «... mythological calendar of favourable and adverse days, throughout the whole year, including»; et p. 4 (Book III): *Hbyt nt mdw nṯr rḫ nfr r ʾḥ3* «... Festival list of divine words distinguishing favourable days from adverse ones».

[40] Cf. P. VERNUS, Omina Calendériques et comptabilité d'offrandes sur une tablette hiératique de la 18e dyn. in *Revue d'Égyptologie*, Tome 33, Paris, 1981, pp. 102-103: «Ces omina calendériques du recto, s'apparentent étroitement aux traités médicaux: emploi de *dḥrt* «maladie» et une fois *šmmt*, les présages permettent de savoir soit que le mois sera bon, c'est à dire sans maladie, soit qu'il y aura de la maladie, mais sans que mort s'en suive. Contrairement aux calendriers des jours fastes et néfastes ils envisagent l'activité humaine sous tous ses aspects».

[41] Cf. P. MONTET, Le fruit défendu, in *Kêmi*, pp. 108-109. Consulter également M. MALININE, Nouveaux fragments du calendrier égyptien des jours fastes et néfastes in *Mélanges Maspéro* 66, 1935-1938, pp. 879-899.

[42] À propos de Démétrius se reporter à B. EVETTS, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria* (St Mark to Theonas (300)) in Patrologia Orientalis, T. 1, fasc. II, Librairie de Paris Firmin-Didot et Cie, Paris 1907, pp. 154-173. Voir également Eus. *H.E.* v, 22; vi, 2, 3, 8, 19, 26, cf. Acta SS Oct. 9.

ange lui apparut et lui annonca: «L'homme qui demain te visitera tenant en ses mains un cep de vigne sera ton successeur».

Au réveil Julien, vit en effet Démétrius s'avançant vers lui un cep à la main. Il dit à son entourage: «voici votre nouveau patriarche» puis il mourut. À la mort de Julien le clergé et le peuple élirent Démétrius malgré des oppositions inhérentes à son mariage.

Campagnard, quasi analphabète, il se mit à s'instruire très rapidement et acquit les connaissances nécessaires à sa fonction qu'il compléta à l'école d'Alexandrie. Il devint même un érudit sous l'égide duquel de grands maîtres dirigèrent l'école catéchétique. Lors de la persécution de Septime Sévère en 202 ap. J.C., il fut exilé à «Ousim» au S. du Caire. Il regagna ensuite Alexandrie et placa Origène à la tête du Didascalée.

Jusqu'à cette époque les chrétiens n'étaient pas d'accord sur la date de la célébration de la Fête de Pâques. En Asie Mineure par exemple on la célébrait le même jour que la Pâques juive (pessaḥ = 14 du mois de Nissan) à Alexandrie, le dimanche qui suivait. Démétrius fut le premier à concevoir qu'il fallait uniformiser la célébration pascale[43], donc toutes les fêtes, pour la chrétienté entière. Pour ce faire, il eut recourt à l'œuvre de l'astronome Ptolémée de Péluse[44], auteur du célèbre ouvrage «Almageste» (al-Maǧisṭī)[45]. Démétrius chercha à établir un calcul qui lui permette d'instaurer une date annuelle fixe pour Pâques à partir de la date du 1er jour de la Pâques juive (agneau pascal). Ptolémée se basait sur un calcul qu'on nommera «L'APOKTI»[46].

Méthode de calcul[47]

1) Déterminer le jour de la semaine qui correspond au Nouvel an puis le jour de la semaine correspondant au début des mois.

[43] Cf. I.H. Al Masry, *The Story of the Copts*, Middle East Council of Churches, Cairo, 1978, p. 32; «Abba Demetrius, was the method he devised for calculating the date of Easter, so that it would always follows the Jewish Passover just like the first Easter Sunday, according to the historical biblical Events.

[44] This method is known as the «Epact».

[45] Ptolemäus, *Handbuch der Astronomie*, deutsche Übers. K. Manitius Neuausgabe O. Neugebauer — Leipzig 1963, Bd. II, S. 97, Z. 23-27.

[46] Cf. P.S. Khalil, *Coptic Encyclopeadia*, sous presse; A. Khater et O. Burmester, *Catalogue of the Coptic and Christian arabic MSS preserved in the cloister of St Menas at Cairo*, Société d'Arch. Copte, Le Caire, 1967, p. 27, mentionnent un manuscrit Arabe (19e s.) concernant le calcul de l'Épacte.

[47] Les jours et les dates se répètent dans le même ordre tous les 28 ans. (La différence est de 5 jours tous les 4 ans, de 3 jours ((5 jours × 2) − 7 = 3 tous les 8 ans, nulle ((5 jours × 7 − 35 = 0) tous les 28 ans).

Tous les 19 ans le 1er jour de l'année solaire correspond au 1er jour de l'année lunaire. Pour connaître la date du sacrifice de l'agneau ou la pleine lune diviser l'année en cours

2) Pour déterminer la date de la fête du sacrifice de l'agneau: Prenons comme exemple l'année 1969.

1er étape: Diviser par 19 (La révolution de la terre 19 fois autour du soleil correspond à 235 révolutions de la lune autour de la terre) → 1969 : 19 = 12

2e étape: Soustraire 1 du résultat précédent → 12 − 1 = 11

3e étape: Multiplier par 11 → 11 × 11 = 121

4e étape: Retrancher le chiffre obtenu de 29 → 29 − 121 = −92

5e étape: Rajouter 4 fois le nombre des 30 jours du mois Copte (4 × 30) = 120 → 120 − 92 = 38

Ce résultat signifie que la fête du sacrifice de l'agneau tombe le 28 Bårâmhāt ou le dimanche 6 Avril donc Pâques est le dimanche suivant, 13 Avril.

La calcul ayant abouti à des résultats précis, Démétrius le fit adopter par la communauté chrétienne toute entière.

L'Ère des Martyrs

Après la mort de Démétrius, en 231, les persécutions[48] contre les Coptes s'amplifièrent et sous l'empereur Dioclétien (284 ap. J.C.) plusieurs milliers d'entre-eux furent massacrés. L'empereur aurait juré de ne s'arrêter que lorsque le sang aurait atteint les genoux de son cheval. L'église Copte pour commémorer ses martyrs, instaura une nouvelle ère.

C'est-à-dire que si le calendrier devait se référer à ses débuts il compterait des milliers d'années, tandis que l'église Copte décidait de renaître à des temps nouveaux en 284.

Le choix de cette date a été contesté par Ghali[49], qui rétorque que

par 19. Si le résultat est compris entre 1 et 23, la fête du sacrifice de l'agneau est au mois de Bårâmūda. S'il est compris entre 25 et 30, la fête du sacrifice de l'agneau est au mois de Bårâmhāt.

Les mois coptes suivants commencent toujours à des dates fixes:

Les 1er	Phamenoth	(Bårâmhāt)	le 10 Mars
	Pharmouti	(Bårâmūda)	le 9 Avril
	Pachons	(Ba'šans)	le 9 Mai
	Païni	(Ba'ū na)	le 8 Juin
	Epiphi	(Abīb)	le 8 Juillet
	Mésorê		le 7 Août
	5 jours épagomènes	(Nasī)	le 6 Septembre

[48] Cf. B. Evetts, *op. cit.*, T. 1, fase IV (Peter I to Benjamin I) pp. 383-384.

[49] Cf. I. Ghali, Le Calendrier Copte et l'ère des Martyrs, Ifao, Le Caire, *BIFAO* 66, (1968), pp. 113-116; aussi Butcher, *The story of the Church of Egypt*, London, 1897, Vol. I, p. 121.

les Coptes ont d'abord été victimes d'un massacre politique lors du soulèvement d'Achilleus et que plusieurs d'entre eux sont morts pour la nation dans les villes de Busiris et ce n'est qu'en 303 que l'édit général des persécutions contre les chrétiens a été promulgué. L'auteur déculpabilise Dioclétien et tient son gendre Galère comme le véritable instigateur de ces massacres. Même si l'on n'est pas d'accord avec ses théories, il est certain que la date de 284 qui marque l'avènement de Dioclétien au trône, est peut-être antérieure aux martyrs mais correspond dans l'esprit de ceux qui l'ont choisi à une période particulièrement sombre de leur histoire. Le jour de l'an Copte appelé «Nayrūz عيد النيروز» a lieu le 11 Septembre. Cet «apokti» rappelons-le mis en place par Démétrius fut repris[50] lors des séances du premier concile œcuménique de Nicée, en 325 ap. J.C. où il fut officiellement reconnu et appliqué par l'Église Universelle jusqu'au 16e siècle, lorsque intervint la réforme grégorienne. Les Coptes fidèles à leurs traditions sont restés en dehors de cette réforme.

Calendrier	DATES (Calendrier Grégorien)	(Calendrier Julien)
Thot (Tūt)	11 Septembre au 10 Octobre	29 Août au 27 Septembre
Paophi (Baba)	11 Octobre au 9 Novembre	28 Septembre au 27 Octobre
Athyr (Hator)	10 Novembre au 9 Décembre	28 Octobre au 26 Novembre
Khoiak (Kiyahk)	10 Décembre au 8 Janvier	27 Novembre au 26 Décembre
Tybi (Tūba)	9 Janvier au 7 Février	27 Décembre au 25 Janvier
Méchir (Amsir)	8 Février au 9 Mars	26 Janvier au 24 Février
Pamenoth (Båråmhāt)	10 Mars au 8 Avril	25 Février au 26 Mars
Phermouti (Båråmūda)	9 Avril au 8 Mai	27 Mars au 25 Avril
Pakhons (Bašans)	9 Mai au 7 Juin	26 Avril au 25 Mai
Païni (Ba'ûna)	8 Juin au 7 Juillet	26 Mai au 24 Juin
Epiphi (Abib)	8 Juillet au 6 Août	25 Juin au 24 Juillet
Mésorê (Mesra)		
5 jours épagomènes (Nasī)		

[50] Cf. I. H. Al Masry, *op. cit.*, p. 32.

Le calendrier grégorien a 13 jours de décalage avec leur calendrier. Un chercheur de l'Observatoire de Hélouan au Caire proposa[51] aux Coptes d'adopter cette réforme grégorienne qui leur permettrait de réajuster leurs dates à l'équinoxe de printemps qui avait lieu le 25 du mois de Båråmhat au début de l'ère des Martyrs.

En conclusion, les Coptes restent très ancrés dans leurs traditions qui sont celles de leurs origines nilotiques et dont le calendrier est une manifestation vivante.

[51] Cf. N. Boulos, *Development and revision of the Coptic Calendar*, Le Caire, Bulletin of the Institute of Coptic Studies, 1979, pp. 70-71.

L'année solaire d'après	*Jours*	*Heures*	*Minutes*	*Secondes*
La météorologie	365	5	48	46
Les calendriers égyptiens anciens/ Copte	365	6	—	—
Le calendrier Grégorien	365	5	48	50
L'année hébraïque	365	5	55	25

L'ÉGYPTE ANTIQUE ET CHRÉTIENNE VUE PAR LES CHERCHEURS DE L'OCCIDENT, PRÉJUGÉS ET MALENTENDUS*

Rachad M. SHOUCRI
Royal Military College of Canada, Kingston, Ontario

Dans ce qui suit, nous nous restreindront à l'étude du problème de l'influence de l'Égypte antique sur l'hellénisme. Le malentendu qui fait l'objet de cette communication a ses racines dans les origines mêmes de l'égyptologie. Peu de gens aujourd'hui sont conscients du fait que les découvertes de Champollion furent reçues avec decrives réactions par les milieux conservateurs en Europe désireux de maintenir la tradition judéo-hellénique, élevée après cinq siècles d'études classiques en un système sacro-saint. À la mort de Champollion, la chaire d'Égyptologie fut donnée à un helléniste, Letronne, «C'était introduire le loup dans la bergerie... Imbu des idées anciennes, Letronne ne pouvait servir l'Égypte, au contraire»[1]. De là vient la tendance qu'il faudrait courageusement combattre, de donner des noms d'origine grecque ou biblique à tout ce qui a trait à l'histoire de la terre de Kêmi. Plus grave encore est la tendance à vouloir expliquer l'égyptologie en fonction du judéo-hellénisme, au lieu d'expliquer le judéo-hellénisme en fonction de ce qui l'a précédé chronologiquement, c'est-à-dire l'égyptologie. Nous connaissons trop bien l'influence de l'empire grec ou de l'empire romain sur la civilisation méditerranéenne, au point même de les exagérer. Nous connaissons très peu l'influence qu'a eue la formation du premier empire égyptien sur la culture de l'Orient antique, et dans les cas où cette influence est évidente, il y a souvent une tendance à vouloir minimiser son importance et sa portée. Nous savons qu'à partir du règne de Thotmosès le grand (1480 av. J.-Chr.), les fils des grandes familles de l'Orient venaient en Égypte pour être éduqués à la mode égyptienne. Diodore de Sicile[2] rapporte la tradition, égyptienne il est vrai, qu'un grand nombre de colonies égyptiennes s'était répandu dans tout l'Orient antique: «Les Égyptiens se vantent aussi d'avoir envoyé des colonies par toute la terre... On ajoute que Danaûs, originaire

* Cette étude est dédiée à la mémoire de mon père, Dr. Mounir Shoucri, de qui j'ai appris tant de choses.

[1] M. POURPOINT, *Champollion et l'énigme égyptienne* (Cercle Français du Livre, 1963) (voir conclusion).

[2] DIODORE DE SICILE, *Histoire Universelle*.

d'Égypte, alla bâtir Argos, une des plus anciennes villes de Grèce, et que d'autres chefs tous sortis du même lieu, conduisirent les uns les peuples qui habitent maintenant la Colchide et le Royaume du Pont, les autres le peuple Juif qui occupe le pays situé entre l'Arabie et la Syrie[3]. De là vient que toutes ces nations font circoncire leurs enfants, coutume qu'elles ont tirée des Égyptiens. On assure encore que les Athéniens sont une colonie des Saïtes, peuple de l'Égypte... Ils ont d'ailleurs emprunté des Égyptiens la division qu'ils font de la République en trois classes...». Nous savons que la division de la société en trois classes se retrouvent dans la République de Platon. Certains penseurs trouvent que Platon dans sa République aurait en bonne partie plagié le modèle de la société égyptienne[5]. Diodore de Sicile[2] ajoute également «On prétend que les Chaldéens de Babylone, si renommés dans l'astrologie, sont une colonie égyptienne, et qu'ils furent instruits dans cette science par les prêtres d'Égypte... Il n'y a peut-être pas de pays où les positions et les mouvements des astres soient observés avec plus d'exactitude qu'en Égypte. Ils conservent depuis un nombre incroyable d'années des registres où ces observations sont consignées. On y trouve des renseignements sur les mouvements des planètes, sur leurs évolutions et leurs stations».

Il y a trois points intéressants à noter ici: 1) Le fait que les anciens Égyptiens, les Phéniciens, et les Persans fêtaient leur nouvel an à la même date. 2) Le fait que le Nouvel An persan, le Naurouz, porte le même nom que le Nouvel An Copte, le Nairouz, 3) enfin une récente découverte dans un manuscript gnostique de Nag-Hammadi contenant une description de la division du temps ayant une analogie avec des traditions iraniennes[6]. Ces analogies s'expliqueraient bien par la tradition rapportée par Diodore de Sicile que ce sont des colonies égyptiennes qui introduisirent les connaissances astronomiques en Chaldée. Je

[3] Cette tradition est également rapportée par Strabon «... presque tout le reste de la Judée s'offre à nous fractionné entre les tribus mélangées d'Égyptiens, d'Arabes et de Phéniciens... mais, malgré la présence de ces éléments étrangers, ce qui se dégage de plus certain de l'ensemble des traditions relatives au temple de Hiérosolyme, c'est que les Égyptiens sont les ancêtres directs des Juifs actuels». (STRABON, ref. 4, livre 16.) Ceci expliquerait certaines ressemblances entre des mots du dialecte de Cana et les mots égyptiens qui ont été notées par W. H. WORRELL: *Coptic Sounds*, Ann Arbor, Michigan 1934, chap. 8.

[4] *Géographie de Strabon*, par Amédée TARDIEU, (Paris, Librairie Hachette et cie, 1890).

[5] C. FROIDEFOND, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, (Paris 1971). Le livre est une parfaite antithèse, et par l'abondance des détails égyptisants dans les œuvres grecques qu'il cite, ce livre confirme la grande influence de l'Égypte sur la civilisation méditerranéenne.

[6] P.H. POIRIER, M. TARDIEU, *Catégorie du temps dans les écrits gnostiques non valentiniens, Laval Theol. et Phil.* 37, (1981).

doute fort personnellement que les anciens Égyptiens qui ont inventé le seul calendrier intelligent qui ait jamais existé dans l'histoire humaine, soient allés copier le nom de leur Nouvel An (phénomène à la fois national et religieux) ou la description de la division du temps des anciens Persans. L'interprétation généralement admise par les chercheurs occidentaux est que le texte gnostique[6] aurait une origine syrienne et par conséquent reflèterait une influence iranienne. C'est ainsi que plusieurs analogies entre la culture égyptienne et des traditions culturelles de l'Orient antique sont interprétées comme des influences que l'Orient antique aurait eues sur l'Égypte, au lieu d'être interprétées comme des influences que l'empire égyptien aurait exercées sur ses colonies de l'Orient antique.

Dans le cas du problème du rationalisme dit grec, on a vu tout à coup apparaître en Grèce antique des œuvres littéraires, philosophiques et surtout scientifiques d'une sophistication qui ne peut s'expliquer que par une évolution antérieure, qui n'est pas historiquement attestée, d'une civilisation qui a mûri pour produire ses fruits dans les différents domaines de la connaissance. Certains penseurs occidentaux qui ne manquent pas d'imagination ont tout simplement expliqué qu'il s'agissait d'un miracle grec qui était dû au génie de la race arienne grecque. On a aussi découvert de nombreuses citations dans des ouvrages anciens relatives au fait que ces penseurs grecs n'étaient au fond que de mauvais plaisants qui allaient plagier tout ce qu'ils pouvaient voler des temples égyptiens, on a trouvé l'amusante explication qu'il s'agissait là de traditions tardives et que les auteurs qui ont rapporté ces traditions auraient été victimes d'un mirage égyptien[5]. Les Orientaux, somme toute, ne pouvaient pas avoir produit ce que seul le génie arien grec pouvait produire. La vérité après tout n'est qu'une fiction de l'imagination et la logique sert souvent à nous convaincre de nos préjugés.

Jamblique[7] dans les Mystères de l'Égypte écrit: «... Même les difficultés des écrits que tu dis avoir rencontrés reçoivent une solution nette: ceux qui circulent sous le nom d'Hermès contiennent des opinions hermétiques bien que souvent ils s'expriment dans la langue des philosophes; car ils ont été traduits de l'égyptien par des hommes qui n'étaient pas sans connaître la philosophie»[8]. Le commentateur de Jamblique[7] aurait dû normalement arriver à la conclusion de l'existence d'un courant philosophique égyptien qui a influencé la philosophie grecque, puisqu'il a été traduit en grec. Paradoxalement c'est à la

[7] JAMBLIQUE, *Les mystères de l'Égypte*, texte établi et traduit par E. DES PLACES, s.j. (société «les Belles Lettres», 1966).

[8] Ref. 7, chap. 3 (4).

conclusion diamétralement opposé qu'il arrive: «Jamblique les présente ainsi pour gagner la confiance et flatter l'égyptomanie de ses contemporains... et que la terminologie des Hermetica grecs est celle de la philosophie grecque»[8]. Il faut remarquer ici la contradiction inhérente à l'explication. La similitude de la terminologie des Hermetica grecs avec celle de la philosophie grecque peut être une preuve supplémentaire que la philosophie grecque a ses racines dans la philosophie égyptienne. Jamblique rapporte: «... Mais si tu proposes quelque question philosophique, nous la déterminerons pour toi elle aussi selon les antiques stèles d'Hermès, que Platon déjà auparavant et Pythargore avaient scrutées pour constituer leur philosophie»[9]. À la fois Celse et Clément d'Alexandrie au second siècle de notre ère apparaissent pour une fois d'accord pour reconnaître ce que les philosophes grecs devaient dans leur connaissance aux barbares. Clément maintient que Pythargore et Platon doivent aux barbares le meilleur de leur savoir[10]. «D'où te vient, Platon, cette allusion à la vérité? Qui te fournit si abondamment de discours pour vaticiner sur la religion? — Les races barbares, dit-il, en savent davantage que ceux-ci — Je connais tes maîtres, malgré ton désir de les cacher...»[11]. Le voyage de Platon en Égypte est rapporté entre autre par Diogène Laërce citant le disciple de Platon Hermodore[12], Diodore de Sicile, Plutarque, Strabon[13], Celse, Jamblique, Clément d'Alexandrie[14]. Les détails égyptisants dans l'œuvre de Platon «... semblent aussi variés que précis, concernant aussi bien la géographie et l'histoire que la religion et la mythologie, l'organisation politique, la vie intellectuelle et les arts, les mœurs, le simple pitto-

[9] Ref. 7, chap. 1 (2).

[10] S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria, a study in Christian Platonism and Gnosticism* (Oxford University Press 1971).

[11] Clément d'Alexandrie, *le Protreptique*, chap. 6, traduit par C. Mondésert, s.j. (Éditions du cerf, 1976).

[12] R. Godel: *Platon à Héliopolis d'Égypte, Bull. de l'Assoc. Guillaume Budé*, pp. 69-118 (1956).

[13] «Nous vîmes, je le répète, à Héliopolis les édifices consacrés jadis au logement des prêtres; mais ce n'est pas tout, on nous y montra aussi la demeure de Platon et d'Eudoxe. Eudoxe avait accompagné Platon jusqu'ici. Une fois arrivés à Héliopolis, ils s'y fixèrent tous deux et vécurent là treize ans dans la société des prêtres: le fait est affirmée par plusieurs auteurs... Et, si le monde leur doit (aux Égyptiens) de savoir aujourd'hui combien de fractions de jour (de jour entier) il faut ajouter aux 365 jours pleins pour avoir une année complète, les Grecs ont ignoré la durée vraie de l'année et bien d'autres faits de même nature jusqu'à ce que des traductions en langue grecque des Mémoires des prêtres égyptiens aient répandu ces notions parmi les astronomes modernes, qui ont continué jusqu'à présent à puiser largement dans cette même source comme dans les écrits et observations des Chaldéens» (Strabon, ref. 4, livre 17).

[14] Clément d'Alexandrie, *le Stromates*, livre 1, traduction et notes de M. Caster (Éditions du Cerf, 1951).

resque»[15], ainsi que des détails intéressants sur l'excellence de la pédagogie égyptienne. Ainsi, la multiplication des allusions à l'Égypte à partir du Phèdre et en passant par le Politique, le Timée, le Critias et les Lois ne serait due au hasard, mais plutôt à un événement biographique précis, celui du voyage de Platon en Égypte, et montrerait clairement l'influence de l'Égypte sur la doctrine platonicienne et sur son évolution, et par conséquent confirmerait l'emprise des doctrines et mythologies égyptiennes et barbares sur Platon vieillissant. Des écrits de Platon sur l'immortalité de l'âme montre jusqu'à quel point la mystique égyptienne avait infiltré l'hellénisme. L'œuvre de Platon marque le triomphe de la pensée religieuse de la vieille Égypte, de même que la morale socratique auparavant avait marqué le triomphe de la tradition humaniste de la morale égyptienne. C'est l'homme et son destin qui deviennent la première préoccupation de la philosophie. «Les grandes idées de conscience individuelle, d'universalisme de la providence, d'égalité des hommes devant Dieu, qui avaient été à la base de toutes les grandes périodes de la civilisation égyptienne et qui triomphaient totalement depuis l'époque Saïte, étaient données par Socrate comme les règles essentielles de la morale courante»[23]. Dans le Phèdre, on apprend que c'est Theuth (c'est-à-dire Thot, l'Hermès égyptien) qui «... le premier inventa le nombre et le calcul, la géométrie et l'astronomie, et aussi les échecs et les dés, enfin... les caractères de l'écriture»[16], et «les Lois créditent la caste sacerdotale égyptienne de connaissances scientifiques éminentes et d'une portée toute théorique»[17]. Dans la Métaphysique, Aristote précise aussi que «... C'est ainsi que l'Égypte fut le berceau des arts mathématiques parce qu'on y laissait de grands loisirs à la caste des prêtres». Le commentateur du texte d'Aristote aurait dû normalement arriver à la conclusion de l'existence d'une spéculation pure au milieu de l'intelligentsia égyptienne. Paradoxalement, c'est à la conclusion diamétralement opposée à laquelle il arrive[18], en affirmant qu'il faut plutôt croire la tradition d'Hérodote[19] selon laquelle «Les Égyptiens découvrirent la géométrie à partir de l'arpentage que le Nil rend nécessaire, en bouleversant les limites des terres, lors de ses crues»[20]. En d'autres termes, que le savoir égyptien n'aurait jamais atteint la beauté de l'abstraction

[15] Ref. 5, pp. 270, 272.
[16] Ref. 5, p. 297.
[17] Ref. 5, p. 342.
[18] Ref. 5, p. 349.
[19] HÉRODOTE, *Histoires*, livre 2.
[20] «Les prêtres s'appliquent beaucoup à la géométrie et à l'arithmétique. Le Nil, qui change continuellement l'aspect du pays, soulève par cela même entre les voisins de

de la pensée grecque. Il faut remarquer encore une fois la contradiction inhérente à l'explication, en notant que le texte d'Aristote ne contredit pas nécessairement celui d'Hérodote. De nombreuses sciences modernes comme la physique ou la chimie ont commencé comme sciences pragmatiques et expérimentales avant de devenir des sciences déductives par un phénomène d'abstraction graduelle.

Nous savons aujourd'hui[21] que le papyrus médical d'Edwin Smith indique une rationalisation parfaite de la pensée de l'auteur et une maîtrise complète de la méthode inductive dans la recherche scientifique au 17e siècle avant Jésus-Christ. L'auteur rapporte avoir remarqué que le contrôle des membres était localisé dans différentes parties du cerveau, une découverte de la médecine moderne qui date seulement de trois ou quatre générations. On a tellement rationalisé la pensée grecque que Dodds[22] a écrit un ouvrage pour expliquer que l'irrationel a existé dans l'œuvre des philosophes grecs. Personne n'a encore été inspiré pour écrire un ouvrage, pour expliquer que le rationel a existé dans le milieu de l'intelligentsia égyptienne. Nous savons aujourd'hui aussi qu'une partie des œuvres d'Hippocrate en médecine a été plagiée de papyrus égyptiens[23], et il ne fait pas l'ombre d'un doute que l'autre partie a également été plagiée de papyrus égyptiens, parce que des compositions scientifiques en médecine ne naissent pas miraculeusement du jour au lendemain grâce au génie arien grec, mais présuppose une évolution antérieure dont l'existence dans le cas de la médecine Hippocratique et de bien d'autres œuvres grecques n'est nullement prouvée.

L'école ionienne de médecine paraît devoir son origine à Thalès de Milet, qui était d'origine phénicienne[23], et qui fut un élève des prêtres égyptiens. Nous savons par des témoignages anciens qu'Eudoxe de Cnide avait surtout utilisé les relevés astronomiques égyptiens pour l'établissement de la carte du ciel et du système des planètes[24]. Nous savons que Solon a calqué plusieurs Lois d'Athènes sur le modèle des Lois égyptiennes. Clément d'Alexandrie rapporte que Pythargore, qui serait originaire de Tyr, fut élève de Sônchis, le grand prophète des Égyptiens; Platon de Sechnouphis d'Héliopolis; et Eudoxe de Conou-

nombreux procès sur les limites des possessions. Ces procès seraient interminables sans l'intervention de la science du géomètre» (DIODORE DE SICILE, ref. 2).

[21] J. BREASTED: *Historical tradition and oriental research, Proc. Nat. Acad. Sciences* 10, 289, (1924).

[22] E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational* (Univ. of California Press, Berkeley 1959).

[23] J. PIRENNE: *Histoire de la civilisation de l'Égypte ancienne* (À la Baconnière, (Suisse), Albin Michel, (Paris)).

[24] Ref. 5, p. 319.

phis, Égyptien lui aussi; et Clément cite Démocrite qui écrit: «... Nul ne m'a dépassé, à ce jour, dans l'art des démonstrations sur figures (géométriques), pas même les Égyptiens dits Arpenteurs, avec lesquels... j'ai au total vécu cinq ans en terre étrangère»[25]. Ce n'est pas par hasard que les grandes réalisations scientifiques de l'école grecque en géométrie, en astronomie, et en médecine ont eu lieu, non pas à Athènes, mais à Alexandrie, ce qui suppose un apport certain du savoir des temples égyptiens. Une récente étude publiée à l'université Johns Hopkins aux États-Unis qualifie l'œuvre de l'astronome Alexandrin Ptolémée comme la plus grande fraude scientifique de l'histoire, l'œuvre serait tout simplement du plagiat[26]. Du plagiat...! est-ce que le cas est unique. Nous venons d'en citer bien d'autres exemples et le 6e livre des Stromates de Clément d'Alexandrie[10] fournit de plus amples détails sur le problème du larcin des auteurs grecs et l'habitude qu'ils ont de pirater et de paraphraser les pensées et les expressions les uns des autres, ainsi que l'habitude des auteurs grecs de voler entièrement les compositions des autres et de les publier comme les leurs[10]. Clément note la similarité entre les enseignements de Platon et le Loi juive et pour expliquer cela il suppose que Platon était en harmonie avec la Loi juive ou bien par hasard à cause de son excellente nature, ou bien parce qu'il a été instruit par des oracles des Écritures[10]. Une explication plus simple de cette similitude est de supposer que les auteurs grecs ainsi que les auteurs hébreux avaient l'habitude de plagier les mêmes sources égyptiennes. Nous savons aujourd'hui que le livre des Proverbes a été copié de la sagesse d'Amenemopé et que de nombreuses parties de la Bible comme le livre de Job, l'Ecclésiaste, le livre de Tobie, l'histoire de Joseph, le Cantique des Cantiques reproduisent dans la forme ou dans l'esprit des compositions littéraires égyptiennes[27]. Le néo-égyptianisme est un trait dominant de la littérature juive comme de la littérature grecque. Tous les indices semblent converger pour indiquer que les civilisations juive et grecque nous arrivent comme «... comme l'écho affaibli d'un son. En dehors de l'Égypte tout nous semble écourté» (E. Revillout). Dans cette optique, une réinterprétation du soi-disant néo-platonisme alexandrin dans un contexte égyptien s'impose (le platonisme n'est-il pas du néo-égyptianisme?), ceci devrait amener une redécouverte intéressante de la théologie alexandrine et du christianisme égyptien.

[25] Ref. 14, livre 1, chap. 15.

[26] R. R. Newton, *The crime of Claudius Ptolemy* (The Johns Hopkins Univ. Press 1977).

[27] S. Morenz: *La Religion Égyptienne* (Payot, Paris 1962).

À PROPOS DE LA TRADUCTION COPTE DE L'*HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE* D'EUSÈBE DE CÉSARÉE: NOUVELLES REMARQUES SUR LES PARTIES PERDUES

Johannes den HEIJER
Rijksuniversiteit, Leiden

Introduction

Le texte copte transmis en une version saïdique fragmentaire, sous le titre l'*Histoire de l'Église*, a suscité un certain nombre d'études approfondies et pertinentes. Jusqu'à la fin des années soixante, les fragments dudit texte, dispersés dans les bibliothèques du monde, étaient connus principalement par leurs publications ou leurs descriptions dans les catalogues de manuscrits coptes, mais aujourd'hui nous disposons d'éditions réunissant tous ces fragments, grâce notamment aux efforts de T. Orlandi et à ceux de D. W. Johnson[1]. Ce dernier a proposé de voir l'auteur de ce texte historiographique en un certain Ménas le Scribe, moine, sans doute du Monastère Blanc de Sohag, vivant au V^e^ siècle ap. J.-C.[2].

Les recherches commencées par O. von Lemm[3] et complétées par Orlandi, Johnson et d'autres, nous apprennent que l'*Histoire de l'Église* constitue la source principale d'une partie de l'ouvrage bien connu et intitulé l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*. Ce texte arabe souvent attribué à Sawīrus (Sévère) Ibn al-Muqaffaʿ, évêque d'al-Ušmūnayn au X^e^ siècle[4], a plus probablement été compilé à la fin du XI^e^ siècle par le

[1] T. Orlandi, *Storia della Chiesa di Alessandria*. Testo copto, traduzione e commento, I. *Da Pietro ad Atanasio*, II. *Da Teofilo a Timoteo II°* (= *Testi e documenti per lo Studio dell'Antichità*, 17, 31), Milano-Varese 1968-1970; Idem, *Le fonte copti della* Storia dei Patriarchi di Alessandria, dans T. Orlandi, *Studi Copti* (= *Testi e documenti per la Studio dell'Antichità*, 22), Milano/Varese 1968, pp. 53-68; Idem, *Nuovi frammenti della* Historia Ecclesiastica *copta*, dans *Studi in onore di Edda Bresciani*, pubblicati a cura di S. F. Bondì, S. Pernigotti, F. Serra e A. Vivian, Pisa 1985, pp. 363-383; D. W. Johnson, *Coptic sources of the Arabic History of the Patriarchs of Alexandria*, Ph.D. Thesis, The Catholic University of America, Washington D.C. 1974. Aux pp. 29-32, Johnson fait l'historique des recherches concernant l'*HEC*.

[2] Johnson, *Coptic Sources*, 56, 78.

[3] O. von Lemm, *Koptische Fragmente zur Patriarchengeschichte Alexandriens* (= *Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg*, VII^e^ Série, 36, N° 11), St.-Pétersbourg 1888.

[4] G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* II (= *Studi e Testi*, 133), Città del Vaticano 1947, 301-306; J. den Heijer, *Mawhūb Ibn Manṣūr Ibn Mufarriǧ et l'histioriographie copto-arabe. Étude sur la composition de l'*Histoire des Patriarches

notable alexandrin Mawhūb Ibn Manṣūr Ibn Mufarrīǧ[5], sur la base de documents coptes dont peu demeurent conservés de nos jours[6].

Par ailleurs, W. E. Crum publia en 1902 un article dans lequel il signala le rapport existant entre les fragments coptes de l'*Histoire de l'Église* et la célèbre *Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée[7]. Actuellement nous savons, grâce encore aux études d'Orlandi et de Johnson et aussi à celles de H. Brakmann[8], que le texte copte en question a dû se composer de deux parties: une première section, basée sur le grec d'Eusèbe, et une seconde, rédigée par l'auteur égyptien mentionné ci-dessus[9]. Cette seconde partie aurait été ou bien composée directement en copte saïdique, ou bien en un premier temps, en langue grecque.

Il est bien compréhensible que cette dernière partie indépendante, qui contient d'intéressants récits sur les vies d'Athanase, de Cyrille, de Dioscore et de Timothée Élure, ait attiré l'attention particulière des savants coptisants, d'autant plus que la majeure partie des fragments qui nous sont parvenus en font partie. Toutefois, la première partie n'a pas manqué de soulever un problème sur lequel les chercheurs susmentionnés ont énoncé des opinions divergentes. La question se pose en effet de savoir quel est le rapport *exact* entre la première partie du texte copte et le grec d'Eusèbe: les divergences, assez considérables, il faut le dire, entre le grec et le bref fragment qui nous est parvenu, de ladite section eusébienne du texte copte, nous permettent-elles de voir

d'Alexandrie (=*CSCO* 513, Subs. 83), Lovanii 1989. Ici, nous citerons ce texte en traduisant l'édition de C. F. Seybold, *Severus ibn al-Muqaffa'. Alexandrinische Patriarchengeschichte von S. Marcus bis Michael I (61-767), nach der ältesten 1266 geschriebenen Hamburger Handschrift im arabischen Urtext herausgegeben*, Hamburg 1912. Abréviation: *HP*.

[5] J. den Heijer, *Sawīrus Ibn al-Muqaffa', Mawhūb Ibn Manṣūr Ibn Mufarrīǧ et la genèse de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie, *Bibliotheca Orientalis* 41 (1984), pp. 336-347; voir aussi den Heijer, *Mawhūb*, chapitre 3.

[6] D. W. Johnson, *Further remarks on the Arabic History of the Patriarchs of Alexandria, OC* 61 (1977), pp. 103-116; J. den Heijer, *Réflexions sur la composition de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*: les auteurs des sources coptes, Actes du III^e congrès international d'études coptes*, Varsovie (sous presse); voir aussi den Heijer, *Mawhūb*, chapitre 4.

[7] W. E. Crum, *Eusebius and Coptic Church histories, Proceedings of the Society of biblical archaeology* 24 (1902), pp. 68-84. Nous utiliserons l'édition et la traduction de Bardy: Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, I. Livres I-IV; II. Livres V-VII; III. Livres VIII-X et les martyrs en Palestine. Texte grec, traduction et annotation par G. Bardy (= *Sources Chrétiennes* 31, 41, 55), Paris 1952, 1955, 1958.

[8] H. Brakmann, *Eine oder zwei koptische Kirchengeschichten?, Le Muséon* 87 (1974), pp. 129-142.

[9] Crum, *Eusebius* 70; Johnson, *Coptic Sources* 15-17, 53-56; Idem, *Further Remarks* 114-115.

dans l'*Histoire de l'Église* une traduction se voulant fidèle, mais corrompue par des erreurs commises par le traducteur et encore aggravées par les scribes postérieurs? Ou bien faut-il considérer que le fragment copte appartient à une version remaniée du texte d'Eusèbe, produite intentionnellement par l'auteur/rédacteur égyptien du V^e^ siècle? La première alternative reflète l'opinion de Crum. Ce savant considérait la traduction copte comme une tentative mal réussie de rendre littéralement le texte d'Eusèbe[10]. Orlandi, en revanche, parle d'un «rifacimento» et d'une «traduzione riadattata»[11]. De la même façon, Brakmann appelle le texte copte «eine Bearbeitung, nicht eine einfache Uebersetzung»[12]. Johnson, cependant, rejette les qualificatifs d'Orlandi et répète le point de vue de Crum en disant que, mis à part les corruptions du texte, le copte «follows Eusebius quite closely»[13].

La qualité de la traduction

Si l'on s'en tenait exclusivement au bref fragment qui nous est parvenu de la section eusébienne du texte copte[14], l'on serait enclin à adhérer à l'opinion de Crum et de Johnson. Ce fragment, basé sur les chapitres 30 et 32 du livre VI de l'*Histoire Ecclésiastique*, est une version si confuse des mots d'Eusèbe que le lecteur pardonnera volontiers au rédacteur du texte arabe d'en avoir omis une partie considérable et d'avoir mal compris d'autres éléments du récit[15].

Ceci dit, les dimensions limitées dudit fragment nous engagent à élargir notre champ de recherche pour étudier la nature du rapport entre le texte d'Eusèbe et sa version copte: la majeure partie de celle-ci ne nous est connue que dans une version arabe, figurant dans l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*. Tout en admettant qu'il est peut-être périlleux de faire des remarques sur des épisodes d'un texte copte dont nous ne connaissons que le modèle grec et une version arabe relativement tardive, nous croyons néanmoins qu'il est utile, dans le cadre du problème signalé ci-dessus, d'étudier ici les parties perdues de la section eusébienne du texte copte. Nous allons le faire en présentant quelques résultats auxquels nous sommes parvenu en procédant à la confrontation systématique du grec d'Eusèbe avec l'arabe de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*.

[10] CRUM, *Eusebius*, 71-73.

[11] ORLANDI, *Studi Copti*, 61-62.

[12] BRAKMANN, *Kirchengeschichten*, 138-139.

[13] JOHNSON, *Coptic Sources*, 42-43.

[14] JOHNSON, *Coptic Sources*, 95 (à partir de la l. 14 de la seconde colonne)-100 (texte copte); 126-129 (traduction); 147-151 (commentaire).

[15] Texte arabe: *HP*, 36.21-37.21.

Certes, il est vrai que bon nombre d'épisodes appartenant à ces parties perdues se caractérisent par la même qualité lamentable du texte arabe par rapport au modèle grec: si l'on raisonnait par analogie avec la partie conservée, l'on serait amené à supposer que les malentendus et les omissions de passages importants se trouvant dans le texte arabe se basent sur des corruptions qu'a dû contenir l'intermédiaire copte dont nous ne disposons pas. À titre d'exemple, nous voudrions mentionner un épisode critiquant le comportement de Paul de Samosate: les mots suivants d'Eusèbe «lisant des lettres et y répondant tout en marchant en public»[16] sont transformés en: «Il porta sur lui des lettres qu'il déclamait comme s'il percevait l'impôt foncier»[17], malentendu probablement à expliquer par la confusion dans le texte copte perdu entre le terme δημοσίᾳ «en public» et δημόσια, terme financier relevé dans les papyrus du début de l'époque arabo-musulmane[18].

Les passages concernant Origène

Malgré de tels parallèles, incontestables, entre la partie conservée et celle perdue de la section eusébienne du texte copte, il est un aspect de la confrontation du grec avec l'arabe, qui n'a pas été mis en relief jusqu'ici mais qui jette une lumière nouvelle sur le problème de la caractérisation de la version copte de l'ouvrage d'Eusèbe. Il s'agit des épisodes portant sur la personnalité du célèbre mais controversé docteur alexandrin, Origène. On sait qu'Eusèbe de Césarée — dans son *Histoire Ecclésiastique* ainsi que dans d'autres ouvrages — se montre résolument favorable à Origène. Notamment dans les passages relatifs à l'amer conflit opposant Origène à Demetrius, douzième évêque d'Alexandrie, Eusèbe prend le parti d'Origène, même si cela est au détriment de l'image de Demetrius qu'il présente à ses lecteurs[19]. Qu'il nous soit permis de mentionner ici quelques exemples de la forme dans

[16] *HE*, VII 30 [8].

[17] *HP*, 31.22-23.

[18] C'est d'après les papyrus d'Aphrodito, que C. H. Becker, *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, Erster Band, Leipzig 1924, 171, désigne la δημόσια comme l'une des taxes dues par les chefs locaux (au singulier: *ṣāḥib al-kūrah*) au gouvernement central. Cette taxe, sous l'une de ses formes, s'appelle σιτικά δημόσια, terme assimilé au *ǧizyah* (impôt des non-musulmans). Cf. den Heijer, *Mawhūb*, chapitre 5.

[19] À propos d'un épisode concernant Origène, l'édition des *Sources Chrétiennes* II 96-97 n. 3, comporte une notice qualifiant le récit d'Eusèbe de «fort apologétique», et exprimant sa méfiance quant à son exactitude historique. P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre* (= *Christianisme antique*, 1), Paris 1977, 25-26, assimile les tendances apologétiques d'Eusèbe plutôt au «soin qu'il prend en général de protéger la mémoire des évêques illustres du passé». Tout en soulignant le silence de l'historien sur l'hostilité d'Héraclas vis-à-vis d'Origène, Nautin admet la teneur critique de ses passages impliquant Demetrius.

laquelle ces passages bienveillants à l'égard d'Origène se retrouvent dans l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, texte arabe basé ici sur une partie perdue de l'*Histoire de l'Église* copte.

1. *Omissions*

En premier lieu, de nombreux renseignements sur Origène, présentés de façon favorable ou neutre, ont disparu dans le texte arabe. Cela se vérifie pour des chapitres entiers, ce que l'on pourrait expliquer, il est vrai, par une tendance à abréger un texte jugé trop prolixe. Cependant, il y aussi un certain nombre de passages qui sont gardés dans le texte arabe, seules, les phrases relatives à Origène étant omises:

a) Le chapitre 4 du livre VI de l'*Histoire Ecclésiastique* traite des catéchisés d'Origène, martyrisés à l'époque de Demetrius. À propos de la mort du premier d'entre eux, Plutarque, Eusèbe écrit qu'Origène lui-même faillit être massacré aussi quand il l'accompagna ou lieu de son supplice. Dans l'*HP*, rien n'indique plus qu'il s'agit d'un élève d'Origène[20].

b) Le chapitre 28 du livre VI d'Eusèbe parle d'une persécution suscitée par l'empereur Maximin contre les chefs de l'Église. Le texte arabe omet les phrases finales de ce chapitre, selon lesquelles Origène composa, entre autres, son livre *Sur le martyre*, dédié à deux ecclésiastiques ayant extraordinairement souffert pendant cette persécution[21].

c) De même, toujours dans le livre VI, la phrase concluant le chapitre 29 et dans laquelle Eusèbe précise au sujet de Denys, évêque d'Alexandrie, qu'il était un des élèves d'Origène, fait défaut dans l'*Histoire des Patriarches*[22].

d) Les lignes consacrées à la persécution ordonnée par l'empereur Dèce, et racontée par Eusèbe dans le livre VI, chapitre 39, se retrouvent traduites à peu près littéralement. Pourtant le dernier paragraphe, qui rapporte les souffrances subies par Origène pendant cette persécution, a disparu du texte arabe[23].

2. *Modifications*

Outre ces omissions, qui trahissent un procédé assez systématique de l'élimination de renseignements sur Origène, la confrontation entre le grec et l'arabe nous permet de constater d'autres phénomènes non dépourvus d'intérêt. Examinons, par exemple, le paragraphe dans

[20] *HP*, 18.12-14.
[21] *HP*, 22.17-19.
[22] *HP*, 22.22-23.3.
[23] *HP*, 24.15-22.

lequel Eusèbe écrit qu'Alexandre, évêque de Jérusalem, et Théoctiste, évêque de Césarée, avaient invité Origène à prêcher en Palestine, bien qu'il fût encore laïc. Réagissant à la dénonciation furieuse de cette invitation, qui est le fait de Demetrius, les deux évêques écrivent une lettre citée par Eusèbe:

> «Ce qui serait évident d'après ce qu'Alexandre, évêque de Jérusalem, et Théoctiste, évêque de Césarée, écrivent pour leur défense, au sujet de Demetrius: 'Il a ajouté, dans sa lettre, qu'on n'a jamais entendu dire et que maintenant jamais il n'arrive que des laïcs fassent l'homélie en présence d'évêques', mais je ne sais comment il dit une chose si manifestement inexacte (...)»[24].

Dans l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, il n'y a plus de lettre des deux évêques: le passage est transformé en lettre de Demetrius, qui réussit enfin à convaincre les évêques palestiniens:

> «Le père Demetrius écrivit à Alexandre, évêque de Jérusalem en disant: 'Nous n'avons jamais entendu dire qu'un rebelle récalcitrant enseigne dans un lieu où des évêques sont installés'. Et il le reprocha à l'évêque de Césarée, nommé Théoctiste, et [enfin] ils furent convaincus»[25].

Dans le paragraphe qui suit celui que nous venons de citer, les deux évêques donnent des exemples de laïcs ayant bien été invités à s'adresser au peuple[26]. Ce paragraphe est omis dans le texte arabe[27]. Ensuite, nous lisons chez Eusèbe la phrase suivante:

> «Mais Demetrius l'ayant rappelé par lettres et l'ayant pressé par des diacres de l'Église de revenir à Alexandrie, il partit et s'acquitta de ses travaux habituels»[28].

Voici la version arabe:

> «Et quand l'évêque de Césarée lut les écrits du patriarche Demetrius à l'Église, il enterdit Origène et l'éloigna de Césarée, son siège. Or, celui-ci retourna, plein d'orgueil, à Alexandrie»[29].

La même tendance à détourner la teneur des paroles d'Eusèbe se retrouve dans un paragraphe du dernier chapitre du livre VI, où Eusèbe relève quelques lettres de Denys qu'il n'avait pas encore mentionnées:

> «On possède aussi de lui une lettre spéciale *Sur la pénitence* adressée à Colon (celui-ci étant évêque de la chrétienté des Hermopolitains), et une autre de réprimandes adressée à son troupeau d'Alexandrie. Parmi ces lettres, il y a encore celle écrite à Origène *Sur le martyre*, celle aux frères de

[24] *HE*, VI 19[17].
[25] Littéralement: «l'affaire les opprima». *HP*, 21.8-11.
[26] *HE*, VI 19[18].
[27] L'arabe contient une phrase non pas provenant de l'*HE*: *HP*, 21.12.
[28] *HE*, VI 19[19].
[29] *HP*, 21.12-15.

Laodicée que présidait l'évêque Télymidre, et semblablement celle aux frères d'Arménie dont Mérouzane était l'évêque, *Sur la pénitence*»[30].

Voici la version arabe:

«Il écrivit aussi à l'évêque d'al-Ušmūnayn, qui s'appelait Colon, une lettre spéciale, à part des autres évêques, de même contenu. Il avertit le peuple se trouvant à Alexandrie, et les mit au courant de tout ce qu'Origène avait fait dans toutes les églises, et il les avertit contre lui»[31].

3. *Attribution à d'autres personnes*

Outre l'omission de phrases mentionnant Origène, et la réécriture de passages dans un sens hostile à celui-ci, notre confrontation relève un troisième type de modification du texte d'Eusèbe:

Au début du chapitre 30 de son livre VI, Eusèbe parle du grand nombre de disciples d'Origène, parmi lesquels il mentionne les plus célèbres, Théodore, Grégoire le Thaumaturge, et Athénodore. Eusèbe introduit le chapitre en question par la phrase suivante:

«Tandis qu'Origène remplissait à Césarée ses fonctions habituelles, beaucoup venaient à lui, non seulement des gens du pays, mais des milliers d'étrangers qui abandonnaient leur patrie».

Dans le texte arabe, cette phrase, réduite aux mots suivants: «À lui venaient beaucoup d'élèves»[32], succède immédiatement à un passage concernant Denys, quatorzième évêque d'Alexandrie[33]. Les trois hommes célèbres sont donc dissociés de leur maître, Origène, pour devenir des élèves de Denys.

La même méthode, qui consiste à prêter à Denys ce qu'Eusèbe attribue à Origène, s'observe aussi dans le chapitre qui suit, le chapitre VI 31, consacré à Jules l'Africain. Eusèbe introduit le savant de manière neutre, puis mentionne sa correspondance avec Origène: «En ce temps-là, on connaissait aussi Africain (...). On possède de lui une lettre écrite à Origène (...)». Le texte de l'*Histoire des Patriarches* rend cette introduction par les mots suivants: «il avait un autre élève, nommé Africain». Comme ce paragraphe se trouve directement après le passage que nous venons de citer et qui attribue les élèves d'Origène à Denys, le pronom personnel «il» renvoie, sans équivoque possible, à celui-ci[34]. Dans la version arabe du reste de ce chapitre, toute allusion à Origène est supprimée[35].

[30] *HE*, VI 46[2].
[31] *HP*, 27.18-19.
[32] *HP*, 23.10-21.
[33] *HP*, 23.4-20.
[34] *HP*, 24.1.
[35] *HP*, 24.2-8.

Enfin, le catalogue des livres bibliques canoniques selon Origène[36] se retrouve dans l'*Histoire des Patriarches* sous une forme adaptée, et situé de telle façon dans le texte que sa phrase d'introduction («et il dit qu'il faut lire...»), suit la mention de Zebennus de Rome, ce qui fait que toute cette liste est rattachée à ce dernier, et non pas à Origène[37]. De plus, la liste canonique, dans le texte arabe, se clôt sur le rejet d'Origène:

> «Quant à ce qu'ont écrit Origène et l'autre homme, ils sont rejetés par Dieu, et ils ne contiennent rien d'écrit par le Saint Esprit»[38].

Conclusion

D'après les exemples que nous venons de mentionner, il est clair que les trois manières de modifier les passages sur Origène (omission, détournement et attribution à une autre personne), relèvent d'un procédé de réécriture, trop systématique pour être expliqué par la mauvaise qualité de la traduction ou par l'état corrompu de la tradition manuscrite. En effet, il n'est *pas un seul* épisode mentionnant Origène qui soit maintenu et que ne devienne discours hostile au docteur de l'école catéchitique vivant en antagonisme avec Demetrius d'Alexandrie.

Reste encore une question: à qui faut-il attribuer cette réécriture anti-origéniste? Est-ce à l'auteur copte qui compila au V^e^ siècle l'*Histoire de l'Église*, ou est-ce au rédacteur du texte arabe, Mawhūb, qui écrivit en XI^e^ siècle? Pour des raisons historiques, la première alternative nous paraît préférable: rappelons les conciles tenus au VI^e^ siècle, où les écrits d'Origène furent interdits[39]; rappelons également l'existence de textes anti-origénistes qui on dû apparaître à peu près à la même période[40]. En outre, la section du texte copte qui n'est *pas* basée sur Eusèbe contient deux passages dont le contenu n'a rien à voir avec Origène, mais où l'auteur a senti le besoin de faire preuve de son horreur de celui-là: en décrivant la réaction furieuse d'Arius à son excommunication par Athanase, le texte copte (suivi d'ailleurs fidèlement par le texte

[36] *HE*, VI 25.

[37] *HP*, 21.19-22.11 (Zebennus est mentionné dans *HE*, VI 23[3]).

[38] *HP*, 22.11-12.

[39] J. Leipoldt, *Frühes Christentum im Orient*, dans *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen* (= *Handbuch der Orientalistik*. Erste Abteilung, *Der Nahe und der Mittlere Osten*, 8. *Religion*. 2. Abschnitt), Leiden/Köln 1961, 19, 188.

[40] Cf. D. Spanel, *Two fragmentary Sa'idic Coptic texts pertaining to Peter I, Patriarch of Alexandria (Bibliothèque Nationale, Paris: MSS. coptes 129^14^, foll. 109, 131)*, *BSAC* 24 (1982), 85-102, notamment 96.

arabe) écrit: «de la même manière qu'Origène et Porphyre»[41]. Pareillement, la doctrine avancée dans les écrits de Julien l'Apostat est qualifiée de «pire que celle d'Origène et celle de Porphyre (...)», phrase là encore rendue littéralement en arabe dans l'*Histoire des Patriarches*[42].

Résumons-nous: il est tout à fait probable que le détournement du texte d'Eusèbe pour en faire un écrit hostile à Origène fut l'œuvre de l'auteur et rédacteur du texte copte de l'*Histoire de l'Église*, plutôt que du rédacteur du texte arabe de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*. Cela implique que la description de la section eusébienne dudit texte copte comme une traduction littérale mal réussie n'est guère adéquate. Certes, le texte copte est plein d'erreurs et de corruptions causées par la traduction et par la tradition manuscrite, mais en même temps il faut voir dans cette version un remaniement, voire une réécriture intentionnelle, visant à adapter l'ouvrage d'Eusèbe aux critères d'une historiographie qui ne tolérait pas de discours ouvertement favorables à un adversaire de l'un des célèbres pasteurs de l'Église copte.

[41] Orlandi, *Storia* I, 24.3-7 / trad. 59; *HP*, 60.7-9.
[42] Orlandi, *Storia* II, 40.11-12 / trad. 78; *HP*, 69.19.

GABRIEL II. IBN TURAĪK, 70. PAPST UND PATRIARCH DES MISSIONSBEREICHES DES HEILIGEN MARKOS

C. Detlef G. MÜLLER
Remagen, RFA

Eingangs werden einige allgemeine Hinweise über die gut zweihundertjährige Herrschaft der schīʿitischen Fāṭimiden und ihre Bedeutung für Ägypten gegeben. Anschließend wird die Herkunft des 1084 geborenen Gabriel besprochen. Außerdem werden seine schon früh entwickelten kirchlichen Interessen geschildert; sowie seine Verbindung mit der Kirche des Heiligen Merkurios, in der er als Diakon wirkte. Schon früh eignete er sich eine erhebliche theologische Bildung an. Es folgen die näheren Umstände seiner Erhebung auf den Patriarchenthron. Dabei wird auf das Problem der Salbung eingegangen. Auch auf sie sonstigen Sitten und Gebräuche fallen so einige Schlaglichter (das Prunkschiff des Patriarchen). Schließlich wird die noch immer erhebliche Bedeutung Alexandriens für die Patriarchenweihe herausgestellt. Auch die Rolle der Mönche des Apa Makariosklosters wird so weit wie möglich erhellt. Auch in anderer Beziehung wird die enge Verknüpfung Gabriels mit den maßgebenden Asketenkreisen gezeigt. In diesem Zusammenhang geht es auch um die Prüfung der Rechtgläubigkeit des neuen Patriarchen. Interessant ist, daß nach wie vor Oberägypten in den Bekenntnisformulierungen seinen eigenen, konservativeren Standpunkt bewahrt.

Gabriel wird nun in seinem Wirken als Patriarch gezeigt: Kirchenorganisation, sowie die Frage des Begräbnisses Toter in Kirchen. Es geht dann weiter um die Verwicklung Gabriels in die schwierigen politischen Verhältnisse seiner Zeit. Zu Beginn seiner Regierung wurde er von einem Usurpator eingekerkert und nur durch den Opferwillen der Kopten wieder befreit. Gleichzeitig zeigt sich die Bedeutung der Armenier in dem Ägypten der damaligen Zeit. Sie erhalten auch einen eigenen Patriarchen. Für die ägyptische Kirche ist Gabriel II. vor allem als großer Reformer wichtig geworden. Zahlreiche Canones legen von seinem Wirken Zeugnis ab. Das Problem der eigentümlichen oberägyptischen Anaphorenformulare geht er energisch an und sucht einen einheitlichen Gebrauch für ganz Ägypten durchzusetzen. Hier wird die bleibende Leistung Gabriels herausgestellt, die in der Durchsetzung der

bis heute gültigen Anaphorenformulare bohairischer Zunge besteht. Der Siegeszug des bohairischen Dialektes des Koptischen ist unter Gabriel II. endgültig. Außerdem sorgt er überall für arabische Übersetzungen und entsprechende Unterweisung der Gläubigen. Es entstehen die koptisch-arabischen Formulare, die bis in die Gegenwart das liturgische Leben der ägyptischen Kirche prägen. Außerdem befruchtet Gabriel auch das zivilrechtliche Leben der Kopten, wie Erbschaftsvorschriften beweisen. So kann Gabriel II. mit in die Reihe der bedeutendsten Päpste und Patriarchen Ägyptens gestellt werden.

Die umfangreiche Arbeit, die während des Kongresses nicht vollständige vorgetragen werden konnte, erschien in der Zeitschrift »Oriens Christianus«, vol. 74 (1990), pp. 168-186.

COPTES ET «JACOBITES» DANS L'*HISTORIA HIEROSOLIMITANA* (1220) DE JACQUES DE VITRY, ÉVÊQUE D'ACRE

Christian CANNUYER
Centre Orient Chrétien du Patriarcat Grec-Catholique de Jérusalem

L'incompréhension dont firent preuve la plupart des Occidentaux du Moyen Âge à l'égard de leurs frères chrétiens d'Orient représente sans doute l'un des échecs les plus patents de l'épopée des Croisades. En ces Terres Saintes qu'ils prétendaient vouloir délivrer du joug des infidèles, ils n'ont pas été à même d'écouter la voix des chrétientés autochtones, de reconnaître leur foi, d'accepter leur spécificité.

Méconnu du grand public, Jacques de Vitry (1160/70-1240) fut pourtant l'une des plus influentes personnalités de l'Église et de la littérature de son temps[1]. Écrivain fécond, son œuvre, très diversifiée, a marqué la culture ecclésiastique du XIII^e siècle[2]. On lui doit notamment un ensemble d'écrits se rattachant aux années 1216-1225, période durant laquelle il fut évêque de St-Jean d'Acre en Terre Sainte et qui correspond à la cinquième croisade, dont il fut, du reste, un acteur important. Ainsi, l'*Historia Hierosolimitana abbreviata*, son œuvre maîtresse, apparaît comme une vaste fresque de l'histoire orientale centrée autour des croisades. Le premier livre, rédigé en 1220[3] et souvent appelé *Historia Orientalis*, est un résumé de l'histoire de Jérusalem jusqu'à la fin de la troisième croisade; il contient aussi une riche description de la Terre Sainte, de sa faune, de sa flore, de ses cités et de ses peuples, de ses curiosités géographiques... Six chapitres (LXXIV-LXXIX) sont consacrés aux communautés chrétiennes «dissidentes» de

[1] La biographie la plus complète reste celle de P. FUNK, *Jakob von Vitry, Leben und Werke* (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, 3), Leipzig-Berlin, 1909. Bibliographie quasi exhaustive dans J.-F. HINNEBUSCH, *The Historia Occidentalis of Jacques de Vitry. A critical edition* (Spicilegium Friburgense, 17), Fribourg, 1972.

[2] G. FRENKEN, *Die Exempla des Jacobs von Vitry. Ein Beitrag zur Geschichte der Erzählungsliteratur des Mittelalters* (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, 5), Munich, 1914.

[3] C. CANNUYER, *La date de rédacion de l'«Historia Orientalis» de Jacques de Vitry (1160/70-1240), évêque d'Acre*, dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, vol. LXXVIII,1 (1983), pp. 65-72.

l'Orient[4]. Ils méritent d'autant plus d'intérêt que la documentation médio-latine concernant ces Églises est plutôt chiche[5].

Le chapitre LXXV aborde, sous la commune dénomination «jacobites», deux communautés non chalcédoniennes que nous distinguons aujourd'hui mais que les médiévaux confondaient souvent: l'Église syrienne occidentale organisée au VI^e s. par Jacques Baradée et l'Église copte, qui étaient censées cultiver l'une et l'autre une théologie monophysite hétérodoxe[6].

Les manuscrits de l'*Historia Orientalis* sont abondants[7] et nous savons que ses chapitres LXXIV-LXXIX furent lus très longtemps[8] et parfois rassemblés en collection séparée[9]; aussi pouvons-nous être sûrs que ces derniers ont considérablement influencé l'image des chrétiens d'Orient cultivée en Europe jusqu'à l'aube des Temps modernes. Ensuite, Vitry est le premier auteur médio-latin à avoir confusément senti que les plus vieilles chrétientés du monde méritaient qu'on s'attardât sur leur histoire et leurs traditions; il n'est pas indifférent que son *Historia Orientalis* précède de peu le second Concile de Lyon (1274), qui allait être traversé par un réel élan œcuménique[9bis]. Aussi l'historien des Églises orientales et le chrétien soucieux de l'Union ont-ils intérêt à se pencher avec attention sur le texte de l'évêque d'Acre, témoin oculaire, bien documenté, un des grands historiens de son siècle, peut-être l'égal de Guillaume de Tyr[10]. C'est pourquoi j'invite ici les coptologues à une lecture abrégée[11] assortie d'un bref commentaire du

[4] C. CANNUYER, *Les communautés chrétiennes orientales dans l'Historia Hierosolimitana Abbreviata de Jacques de Vitry, évêque d'Acre (1160/70-1240)*, mémoire inédit en histoire sous la dir. du prof. A. d'HAENENS, Louvain, U.C.L., 1982.

[5] J. PRAWER, *Histoire du royaume latin de Jérusalem* (Le Monde Byzantin), t. I, 2^e éd., Paris, 1975, p. 513, n. 11; A.-D. von den BRINCKEN, *Die «Nationes Christianorum Orientalium»* (Köln. Hist. Abh., 22), Cologne, 1973.

[6] Sur l'église syrienne, voir maintenant l'excellente synthèse du père C. SELIS, *Les Syriens orthodoxes et catholiques* dans la nouvelle collection FILS d'ABRAHAM dirigée par le Centre: Informatique et Bible de l'abbaye de Maredsous, Turnhout, 1988. Dans la même collection, j'ai signé le volume sur *Les Coptes*, paru en 1990.

[7] HINNEBUSCH, *op. cit.*, pp. 32-47, en a repéré quelque cent cinquante!

[8] Ainsi, dans le DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, ed. nova, t. VII, Niort, 1886, p. 678, l'article *Suriani* reprend textuellement le chapitre LXXIV de Jacques de Vitry auquel il renvoie d'ailleurs explicitement.

[9] C. CANNUYER, *Sur une reprise de l'«Historia Orientalis» de Jacques de Vitry*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, t. CC, 4 (1983), pp. 407-412, où l'utilisation intégrale des chapitres LXXIV-LXXIX de Jacques de Vitry est attestée à la fin du XV^e siècle.

[9bis] O. BÂRLEA, *Die Konzile des 13.-15. Jahrhunderts und die ökumenische Fragen* (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, 18), Wiesbaden, 1988.

[10] C'est là aussi l'avis de J.-F. HINNEBUSCH, *op. cit.*, p. 11.

[11] Certaines citations scripturaires, surabondantes dans le texte de Vitry ont été supprimées. Ces suppressions sont signalées par (...)

chapitre LXXV, consacré en partie à l'Église égyptienne[12]; nous le suivrons dans la traduction que j'en propose[13].

Il y a encore en Terre sainte et autres régions de l'Orient, divers peuples étrangers en désaccord sur beaucoup de points avec les Grecs et les Latins; ils sont appelés Jacobites, du nom d'un soi-disant maître Jacques, disciple d'un patriarche d'Alexandrie. Depuis longtemps déjà, ils ont été excommuniés par le patriarche Dioscore de Constantinople, et, séparés de l'Église grecque, ils habitent la majeure partie de l'Asie et tout le Levant.

Sur Jacques Baradée, évêque monophysite d'Édesse sacré à Constantinople en 542/43 par le patriarche Théodose d'Alexandrie (Jacques de Vitry évoque ce dernier sans le nommer) et organisateur de l'Église syrienne occidentale non chalcédonienne, l'*Historia Orientalis* est peu prolixe[14]. D'autre part, il est curieux que ce texte appelle Dioscore le patriarche de Constantinople qui «excommunia les Jacobites»; sans doute Vitry est-il victime d'une inexplicable confusion entre le patriarche Flavien qui présida le synode de Constantinople où Eutychès fut condamné (22 novembre 448)[15] et Dioscore d'Alexandrie, successeur de saint Cyrille ainsi qu'ardent défenseur des formulations dites monophysites?

Certains vivent parmi les Sarrasins, mais d'autres tiennent des régions qui leur appartiennent en propre hors du pouvoir des infidèles; ainsi en va-t-il de la Nubie, qui confine à l'Égypte, et de la plus grande partie de l'Éthiopie, et d'une multitude de pays jusqu'en Inde, plus de quarante royaumes à ce qu'ils affirment. Ils sont tous chrétiens, convertis à la foi du Christ par le bienheureux apôtre Matthieu et d'autres apôtres.

Et un bref survol géographique, l'évêque d'Acre passe en revue les différentes régions d'Orient où, de son temps, prospéraient des commu-

[12] Pour les autres chapitres, se reporter à C. CANNUYER, *Les Géorgiens dans l'Historia Hierosolimitana de Jacques de Vitry*, dans *Bedi Kartlisa, Revue de kartvélologie*, vol. XLI (1983), pp. 175-187; ID., *Les Arméniens dans l'Historia Orientalis de Jacques de Vitry*, dans *Revue des Études Arméniennes*, n.s., t. XVII (1983), pp. 197-199; ID., *Les Nestoriens du Proche-Orient au XIII^e siècle*, dans *Orientalia Suecana*, vol. XXXI-XXXII (1982-1983), pp. 131-141; ID. *Langues usuelles et liturgiques des Melkites au XIII^e s.*, dans *Oriens Christianus*, t. 70 (1986), pp. 110-117.

[13] On ne dispose pas d'édition critique récente de l'*Historia Orientalis*. La traduction est faite d'après le texte publié par J. BONGARS, *Gesta Dei per Francos, sive Orientalium expeditionum et regni Francorum Hieroslymitani historia*, t. I, Hanovre, 1611, pp. 1047-1145.

[14] Sur Jacques Baradée, voir H.G. KLEYN, *Jacobus Baradaeus, de Stichter der Syrische Monophysitische Kerk*, Leyde, 1882, et surtout A. VAN ROEY, *Les débuts de l'Église jacobite*, dans *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, sous la dir. A. GRILLMEIER et H. BACHT, 2^e ed., t. II, Würzbourg, 1959, pp. 356-359.

[15] J. DANIELOU et H.-I. MARROU, *Des origines à saint Grégoire le Grand*, dans *Nouvelle Histoire de l'Église*, sous la dir. L.-J. ROGIER, R. AUBERT et M.D. KNOWLES, t. I, Paris, 1963, pp. 393-394.

nautés à ses yeux «jacobites». Il avait déjà signalé qu'on pouvait en rencontrer dans la majeure partie de l'Asie et presque partout en terre d'Islam; de fait, nous savons qu'aux XII^e-XIII^e s., le patriarcat «jacobite» comptait encore vingt sièges métropolitains et une centaine d'évêchés dispersés en Syrie, Mésopotamie, Asie Mineure et même dans l'île de Chypre[16]. Au nombre de ces «Jacobites» vivant sous la coupe des musulmans, il faut probablement ranger les Coptes, dont l'Église entretenait d'ailleurs des relations officielles suivies avec la hiérarchie syrienne, justifiant quelque peu la confusion dont Vitry est témoin[17]. Mais ce qui paraît le plus remarquable à notre prélat, c'est l'existence de royaumes «jacobites» indépendants: en Nubie, en Éthiopie et, assure-t-il, jusqu'en Inde. La Nubie chrétienne, «monophysite» depuis le VIII^e s. semble-t-il, prospéra en effet jusqu'aux XIV^e-XV^e s., époque où elle succomba à l'Islam[18]; Jacques de Vitry en avait peut-être entendu parler lors de son séjour égyptien[19]. Les relations entre l'Éthiopie chrétienne et l'Église d'Alexandrie sont bien connues[19bis] et des communautés éthiopiennes étaient présentes en Palestine à l'époque du ministère de Vitry[19ter]. À ces deux chrétientés africaines, notre auteur associe l'Inde. Il ne faut sans doute pas voir ici une allusion aux «chrétiens de saint Thomas», qui, du reste, étaient nestoriens; l'association entre l'Inde et l'Éthiopie a sans doute, chez Vitry, une autre origine. Tout le Moyen Âge, jusqu'à une époque très avancée (XIV^e s. au moins), a cultivé la confusion entre ces deux régions géographiquement distinctes. Un grand nombre de géographes plaçaient l'Éthiopie en Asie, au voisinage de l'Inde. Pour Plancarpin, par exemple, les Éthiopiens habitaient l'Inde mineure, la région de l'Indus. D'autres, en revanche, situaient une partie de l'Inde — dite Inde «moyenne» ou «troisième» — en Afrique, près de l'Éthiopie. Marco Polo lui-même réitérera l'erreur[20]. Je pense que c'est à cette

[16] E. HONIGMANN, *Évêques et évêchés monophysites dans l'Asie antérieure au VI^e siècle* (CSCO, 127, subsidia 2), Louvain, 1951; S. VAILHE, *Antioche, patriarcat jacobite*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. I,2, Paris, 1931, col. 1429.

[17] P. KAWERAU, *Die jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance. Idee und Wirklichkeit*, Berlin, 1955, p. 67.

[18] U. MONNERET de VILLARD, *Storia della Nubia cristiana*, Rome, 1938.

[19] Du milieu de l'année 1218, Jacques de Vitry accompagna l'armée des Croisés au siège de Damiette en Égypte. P. FUNK, *op. cit.*, pp. 45-51.

[19bis] Sur l'église d'Éthiopie, voir le volume de Kirsten STOFFREGEN-PEDERSEN dans la collection FILS d'ABRHAM, 1990.

[19ter] E. CERULLI, *Etiopi in Palestina. Storia della communita etiopica di Gerusalemme* (Collezione scientifica e documentaria a cura del Ministerio dell'Africa Italiana, XII), vol. I, Rome, 1943.

[20] Sur ces problèmes, voir J. RICHARD, *L'extrême-Orient légendaire au moyen âge: roi*

Inde africaine que Jacques de Vitry renvoie. La Nubie, l'Éthiopie, «l'Inde» désignent ensemble la vaste région d'Afrique au sud de l'Égypte dont Vitry sait, peut-être grâce à ses rapports avec les Coptes, qu'elle est peuplée de chrétiens. Rien d'étrange à ce que notre texte rattache la filiation apostolique de ces chrétiens d'Afrique à l'évangéliste Matthieu et à «d'autres apôtres». L'histoire religieuse traditionnelle de l'Éthiopie affirme en effet que le christianisme fut prêché en Abyssinie par les saints Barthélémy et Matthieu[21]; quant aux Nubiens, ils étaient généralement connus au Moyen Âge comme les «chrétiens de saint Matthieu», ainsi qu'en témoigne notamment, au XIV^e s., le légat pontifical Jean de Marignolli[22].

Mais, depuis que l'Ennemi a semé en eux la discorde, aveuglés depuis longtemps par une lamentable et misérable erreur, la plupart d'entre eux pratiquent la circoncision sur leurs nouveux-nés des deux sexes, à la mode des Sarrasins. Ils n'attendent pas que la grâce du baptême, en survenant, rende inutile la circoncision de la chair, de même que par l'éclosion du fruit les fleurs tombent et se fanent. Le bienheureux apôtre Paul a pourtant dit aux Galates: *Si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien.* Et encore: *Je l'atteste à quiconque se fait circoncire: il est tenu d'observer la Loi tout entière. Vous tous qui demandez la justification à la loi, vous avez rompu avec le Christ, vous avez été déchus de la grâce* (Gal. 5,2-5).

La circoncision, pratique judaïsante que blâme Jacques de Vitry, était à son époque surtout d'usage chez les Coptes et les Éthiopiens; les Syriens la pratiquaient moins systématiquement et, en tout cas, n'y attachaient guère d'importance religieuse[23]. Elle était cependant de règle chez les chrétiens d'Égypte. Non pas qu'elle fût dans les préceptes de leur Église (au XII^e s., deux patriarches, Cyrille II et Gabriel II s'étaient élevés contre ceux de leurs fidèles qui affirmaient qu'elle était obligatoire). Mais elle avait été adoptée sans doute sous l'influence des mœurs musulmanes (*mos Saracenorum*, dit Jacques de Vitry) ou peut-

David et prêtre Jean, dans *Annales d'Éthiopie*, II (1957), pp. 237-239; J. Le Goff, *L'Occident médiéval et l'océan indien: un horizon onirique*, dans *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident* (Bibl. des Histoires), Paris, 1977.

[21] R. Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, 4^e éd., Paris, 1955, p. 600; Barthélémy aurait porté l'Évangile araméen de Matthieu en «Inde» (sud de l'Arabie? région voisine de l'Éthiopie?) et Matthieu évangélisa l'Éthiopie, où l'eunuque de la reine Candace converti par le diacre Philippe (Ac 8, 26-39) aurait facilité sa mission. D'Éthiopie, les reliques de saint Matthieu auraient été amenées à Paestum puis, en 954, à Salerne; cfr. A. Storme, *Personnages évangéliques. Traditions et légendes III*, dans *La Terre Sainte. La Revue des Lieux Saints*, n^os 11-12, novembre-décembre 1988, pp. 265 et 268.

[22] J. Richard, *op. cit.*, p. 239.

[23] E. Cerulli, *op. cit.*, t. I, pp. 51 et 53.

être de la tradition pharaonique[24]. Chez les Éthiopiens, il s'agissait plus clairement d'une pratique judaïsante[25]. C'est ainsi que l'entend Jacques de Vitry qui, héritier de la théologie moraliste de son maître Pierre le Chantre et d'Hugues de Saint-Victor[26] et donc grand amateur de citations scripturaires, fait appel à l'épître aux Galates, écrit anti-judaïsant s'il en est[27], pour condamner la coutume «jacobite».

Une autre de leurs erreurs, non moindre, est qu'ils ne confessent pas leurs péchés aux prêtres, mais à Dieu seul, en privé, en déposant tout près d'eux de l'encens dans un foyer, comme si leurs péchés s'élevaient vers le Dieu en même temps que la fumée. Les misérables! Ils se trompent et ignorent les Écritures. Ils risquent de périr par carence de doctrine, en cachant ainsi leurs blessures aux médecins de l'esprit, auxquels il revient de discerner la lèpre de la lèpre, d'imposer, selon leur appréciation, des pénitences appropriées aux fautes, de lier et de délier par les clefs qui leur furent transmises, et de prier spécialement pour leurs pénitents. C'est pourquoi le Seigneur, dans l'Évangile, dit au lépreux: *Montre-toi au prêtre* (Mt. 8,4). Et nous avons lu que ceux qui étaient baptisés par le bienheureux Jean-Baptiste lui confessaient leurs péchés (Mt. 3,6). Au vrai, la honte, la pudeur froissée et l'humilité du pénitent sont déjà une part majeure de la pénitence. Combien plus enclins sont au péché ceux qui estiment que leurs turpitudes ne doivent pas être révélées à des tiers (...)!

Jacques de Vitry s'offusque de ce que les «Jacobites» ne se confessent pas aux prêtres mais à Dieu seul par l'intermédiaire de la fumée de

[24] Quoi qu'en ait dit Hérodote, la circoncision, certes attestée en Égypte pharaonique, ne semble pas avoir été systématique ni peut-être aussi répandue qu'on le croit. Voyez J. YOYOTTE, dans *Dictionnaire de la Civilisation égyptienne*, 2e éd., Paris, 1970, p. 56; se reporter aussi aux études de F. JONCKHEERE, notamment *La circoncision des anciens Égyptiens*, dans *Centaurus*, Copenhague, 1951 et de M. STRACMANS, notamment *À propos d'un texte relatif à la circoncision égyptienne* (AIPHOS, 13 = Mél. Isidore Lévy), Bruxelles, 1955. C'est un peu hâtivement que les Coptes d'aujourd'hui rattachent cette pratique à la culture égyptienne ancienne. Sur la circoncision chez les Coptes, voir C. WISSA WASSEF, *Pratiques rituelles et alimentaires des Coptes* (Publ. de l'IFAO. Bibl. d'Études Coptes, IX), Le Caire, 1974, p. 162. C. KOPP, *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche*, in *orientalia Christiana*, vol. XXV, 1 (1932), pp. 99-100; A. J. BUTLER, *The ancient coptic Church of Egypt*, vol. II, Oxford, 1884, p. 263. L'opération se pratique dans les huit jours après la naissance, parfois aussi chez les filles (excision), ainsi que le note indigné l'évêque d'Acre.

[25] S. A. B. MERCER, *The Ethiopic Liturgy, its sources, development, and present form* (The Hales Lectures), Londres-Milwaukee, 1915, pp. 33 et 83.

[26] Sur le milieu intellectuel dont est issu Jacques de Vitry et sur ces figures de proue, voir, p.ex. R. BARON, *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1957; P. DELHAYE, *La place de l'éthique parmi les disciplines scientifiques au XIIe siècle*, in *Miscellanea moralia A. Janssen*, t. I, Louvain, 1948, pp. 29-44. Sur le goût immodéré de Jacques de Vitry pour les citations scripturaires, qu'il partageait avec la plupart des écrivains des croisades, cfr. P. ALPHANDERY, *Les citations bibliques chez les historiens de la première croisade*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XCIX (1929), pp. 139-157.

[27] N. J. MACELENEY, *Conversion, Circumcision and the Law*, dans *New Testament Studies*, 20 (1973-74), pp. 319-341; A. MEHAT, *Galates, épître*, dans *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brepols-Maredsous, 1987, pp. 514-514.

l'encens. Dans la première partie de son *Epistola Secunda*, écrite entre le 4 novembre 1216 et février 1217 et adressée à l'abbesse Lutgarde de Saint-Trond ainsi qu'aux maîtres de l'Université de Paris pour leur décrire ses premières expériences pastorales en Syrie-Palestine[28], il avait déjà eu l'occasion de brocarder la confession sans prêtre, qu'il avait vue en honneur chez les Syriens d'Acre (*Epist. II*, 115-116). Il est vrai que le théologien syrien Jacques d'Édesse estimait que la confession n'était pas absolument nécessaire pour le pardon des fautes si on éprouvait trop de honte devant le confesseur[29], mais il s'agit d'une exception; la plupart des théologiens de son Église, notamment le grand Barhebraeus, ont constamment rappelé que seuls les évêques et les prêtres avaient le pouvoir de pardonner les péchés[30]. Quant à l'usage de l'encens pendant la confession *in pectore*, que seule l'*Historia Orientalis* décrit, Jacques de Vitry n'a pu l'observer qu'en Égypte, lors de l'expédition de Damiette. Il s'agit en effet d'une innovation liturgique et sacramentaire introduite dans l'Église copte dans la seconde moitié du XII[e] s. Les patriarches Jean V (1146-1166) et Marc III (1166-1189) en avaient reconnu la validité. Quelques décennies avant que Vitry n'écrive ces lignes, l'emploi de l'encens dans la liturgie et ce mode de confession avaient suscité de vives controverses au sein de l'Église égyptienne[30bis].

La troisième erreur de ces Jacobites ou Jacobins, ignorance crasse comme les ténèbres opaques, est que plusieurs d'entre eux, avant le baptême, brûlent et signent leurs nouveaux-nés d'un fer chaud qu'ils impriment sur le front. D'autres marquent leurs enfants d'une sorte de croix aux genoux ou aux tempes. Ils pensent ainsi, de façon erronée, qu'ils les purifient par le feu matériel, parce qu'il est écrit dans l'Évangile de St Matthieu que St Jean-Baptiste a dit du Christ: *Il vous baptisera dans l'Esprit-Saint et le feu* (Mt. 3,11). Mais il est évident pour tous les fidèles que c'est dans le feu spirituel, c.-à-d. dans l'Esprit-Saint, que s'accomplit la rémission des péchés et non pas dans le feu naturel (...) Et il est clair pour tous les chrétiens que ni Notre-Seigneur, ni les apôtres, ni les Saints Pères n'ont transmis un tel usage à l'Église, n'ont ordonné que soient pratiquées de telles brûlures. À dire vrai, nous avons vu certains d'entre ceux qui vivent au milieu des Sarrasins, tant Jacobins que Suriens, qui arboraient sur leurs bras des croix tatouées au fer chaud mais qui m'ont affirmé s'être fait marquer ainsi du signe de la Croix pour se distinguer des païens et par respect pour la Sainte Croix.

[28] R. Huygens, *Lettres de Jacques de Vitry (1160/70-1240), évêque de Saint-Jean d'Acre, Édition critique*, Leyde, 1960, pp. 53 et 79.

[29] I. Ziade, *Syrienne (Église)*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*; t. XIV, 2, Paris, 1941, col. 3059.

[30] *Ibid.*, col. 3058-3059.

[30bis] Se reporter à G. Graf, *Reformversuch*..., pp. 110-114, 37-71, où l'on trouvera toutes les informations utiles. Le R.P. Samir a bien voulu me confier, au cours de la discussion qui suivit mon exposé, qu'à son avis Jacques de Vitry était un intéressant témoin des dissensions et des controverses qui travaillaient l'Église copte à son époque.

D'après notre texte, au XIII^e s., les «Jacobites» et aussi les «Suriens» — c.-à-d., sous la plume de Jacques de Vitry comme chez tous les Historiens des croisades, les Melkites des patriarcats d'Antioche et de Jérusalem[31] — marquaient leurs enfants au fer rouge avant le baptême ou se tatouaient du signe de la croix. Le tatouage est fréquent en Orient et les chrétiens de ces contrées l'ont adopté très tôt; ils en ont cependant christianisé la pratique en introduisant la croix comme motif principal des dessins tatoués. Actuellement, les Coptes portent encore volontiers la croix tatouée sur la face interne des deux poignets. Une vieille légende copte prétend que les Abyssins, envahissant un jour l'Égypte, avaient promis de tuer tous les individus, fussent-ils chrétiens, qui ne montreraient pas une telle marque[32]. Le tatouage était et demeure en effet plus répandu en Éthiopie que partout ailleurs dans l'Orient chrétien. Au XV^e s., le negus Zara Yaʿkob imposa même à l'ensemble de ses sujets des deux sexes le port dans la chair de marques visibles de chrétienté[33].

Si Jacques de Vitry, en un premier temps, s'insurge contre ces tatouages et surtout contre la symbolique du baptême par le feu qu'ils lui paraissent colporter (a-t-on réellement développé devant lui cette signification, dont je ne connais pas d'autre écho dans la littérature?), il faut faire remarquer que le paragraphe se termine sur une appréciation plus nuancée, tout à l'honneur de la modération du jugement de l'évêque. Il semble en effet plus enclin à considérer la pratique d'un meilleur œil dans la mesure où l'impression du signe de la croix sur la peau permet de distinguer un chrétien d'un musulman et se veut signe de vénération pour l'instrument de notre rédemption.

Alors que nous enquêtions avec diligence auprès des Grecs et des Suriens afin de savoir pour quelles raisons ils détestaient les Jacobites et pourquoi ils évitaient leur compagnie, ils nous expliquèrent la cause principale de ce mépris: les Jacobites sont tombés dans une hérésie condamnable et très pernicieuse, proclamant qu'il n'y avait dans le Christ qu'une seule nature, ainsi qu'il n'y avait qu'une seule personne. Ce type d'hérétique a été condamné et excommunié au concile de Chalcédoine, Certains d'entre eux croient, de façon perverse, que le Christ, après avoir assumé l'humanité, ne possédait plus les

[31] C. CANNUYER, *Langues usuelles et liturgiques des Melkites*..., p. 111; voir surtout l'article de Mgr J. NASRALLAH.

[32] E.W. LANE, *An account of the manners and customs of the modern Egyptians*, t. II, 5^e éd., Londres, 1871, p. 275; W.S. BLACKMAN, *Les fellahs de la Haute-Égypte, Vie religieuse, sociale et économique. Le présent et les survivances anciennes*, Paris, 1948, pp. 41-42.

[33] G.Y. HAYLOU, *Le monachisme éthiopien*, dans *Vivante Afrique*, n° 225, mars-avril 1963, p. 39.

deux natures mais que seule la nature divine demeurait en lui. C'est Eutychès, moine originaire de Constantinople, qui fut l'auteur de cette erreur. D'autres affirment que, des deux natures, une seule persistait dans le Christ. Ce sont des évêques d'Alexandrie, Théodose et Galanus, qui ont formulé cette aberration. Il est pourtant évident que le Seigneur Jésus-Christ a mangé et bu, a souffert tous les autres besoins d'ici-bas et a même connu la mort sur une croix, selon la nature humaine. Selon sa nature divine, il a ressuscité des morts et opéré d'autres miracles. En vertu de cette nature, il a dit de lui-même: *Avant qu'Abraham n'ait été, je suis.* Et aussi: *Moi, je fus au commencement, moi qui vous parle.* Et encore: *Moi et le Père sommes Un.* En vertu de sa nature humaine, il a dit: *Le Père est plus grand que moi.* Et aussi, considérant le calice qui devait passer: *Non pas comme je veux, mais comme Tu veux.*

Cependant, alors que, diligemment, je m'étais informé auprès des Jacobites pour savoir s'il était vrai qu'ils affirmaient qu'il n'y avait qu'une seule nature dans le Christ, ils le nièrent, poussés par je ne sais trop si c'est la peur ou quelque autre raison. Mais lorsque je leur eus demandé pourquoi ils se signaient avec un seul doigt, ils me répondirent que par l'unité du doigt, ils symbolisaient l'unité de l'essence divine de la Trinité, qui est pourtant composée de trois entités. Par le Signe de la Croix, ils se gardent au nom de la Trinité et de l'Unité. Cependant, les Grecs et les Suriens leur répliquèrent qu'ils se signaient d'un seul doigt parce qu'ils croyaient à l'unité de nature dans le Christ.

L'*Historia Orientalis* termine la revue des griefs contre les «Jacobites» par le point essentiel qui fut longtemps regardé comme la cause de leur dissension d'avec l'Église universelle: leur prétendu monophysisme. Comme si la question était secondaire.

Mais Vitry ne s'y trompe pas. Il comprend que le reproche le plus grave formulé par les autres communautés chrétiennes d'Orient contre les «Jacobites» est cette accusation de monophysisme. Il tient à montrer clairement qu'il s'est informé personnellement de la chose. Jamais, dans toute son œuvre historique, son texte ne le met si directement en jeu. Jamais on ne l'imagine si aisément sur le terrain, lors de l'une ou de l'autre visite pastorale, posant des questions de ci de là, s'intéressant à ces chrétiens d'une autre culture que la sienne: *diligenter inquireremus*, lisons-nous. Et plus loin *diligentissime a praedictis Iacobitis inquisissem.* Il est rare que Vitry se mette lui-même en évidence dans l'*Historia.* L'emploi de la première personne du singulier (*inquisissem*) est un cas unique, sauf erreur de notre part, dans toute l'*Historia Orientalis*, le prologue excepté. L'évêque d'Acre tient à assurer que son information était de première main et cette insistance nous invite à le croire.

Les controverses christologiques du V^e^ siècle ont fait couler beaucoup d'encre et n'ont pas fini de susciter les passions; on n'en voudrait pour preuve que le feu de la discussion qui embrasa nos doctes collègues du IV^e^ Congrès International d'Études Coptes lorsque les contributions des professeurs Théodoridès et Shoucri ainsi que la

nôtre évoquèrent le problème du pseudo-monophysisme de l'Église copte! Ce n'est pas ici le lieu de reprendre la question[34]. Je me bornerai à commenter Jacques de Vitry, en n'oubliant pas que ce littérateur est un homme du XIII^e s., bardé de préjugés et d'orgueil latin, polémiste, apologiste souvent virulent, ennemi acharné de tout soupçon d'hérésie. Nous ne pouvons lui demander trop. Nous ne pouvons exiger qu'il écrive comme un théologien du XX^e s. soucieux d'œcuménisme, comme un historien de la spiritualité attentif aux nuances.

Vitry donne une définition élémentaire du monophysisme (*unam naturam tantum quemadmodum unam personam in Christo esse*), de ce qu'on a parfois appelé le «monophysisme réel» affirmant que dans ou après l'union hypostatique, il ne subsiste en Christ que la nature divine. Monophysisme réel dont la formulation, comme le fait Vitry, fut fréquemment attribuée à Eutychès. Notre évêque note cependant que l'expression de cette doctrine connaît des variantes très diverses, évoquant notamment les écrits de Théodose et de Galanus d'Alexandrie. Prenant acte de cette diversité, Jacques de Vitry a tenté de demander directement aux «Jacobites» de son diocèse ou d'Égypte quelle était leur position doctrinale précise. Lorsqu'il les a priés de dire s'ils étaient monophysites au sens qu'il pouvait donner à ce terme, ils lui ont répondu par la négative. Ce n'est guère étonnant, et qui veut aujourd'hui encore faire l'expérience d'interroger sur ce point un Copte ou un Syrien se verra répliquer de même. Le prétendu «monophysisme» de ces chrétiens est tout au plus «verbal»[35], «une manière particulière d'exprimer le dogme de l'incarnation» basée sur la signification attribuée par l'école théologique d'Alexandrie au mot φύσις, qui «n'est pas simplement la nature individuelle prise comme telle, abstraction faite de son suppôt ou de sa substance», mais aussi «la nature concrète et subsistant en elle-même d'une existence séparée et indépendante» (en ce sens, un parfait synonyme d'ὑπόστασις, de πρόσωπον ou de «personne»; c'est une «nature qui est en même temps une personne, une nature-personne»). «Quiconque fait sienne cette terminologie ne peut reconnaître, s'il veut être orthodoxe, qu'une seule φύσις dans le Verbe

[34] Se reporter, pour l'essentiel, à T. CAMELOT, *De Nestorius à Eutychès, l'opposition de deux christologies* et J. LEBON, *La christologie du monophysisme sévérien*, dans *Das Konzil von Chalkedon*..., t. I, pp. 213-229 et t. II, pp. 425-480. Voir aussi les n^os 1256-1273 dans W. KAMMERER, *A coptic bibliography*, Ann Arbor, 1950 et l'intéressante petite synthèse de notre ami Ashraf Iskander SADEK; *Origines du schisme entre les Églises chrétiennes au V^e siècle*, dans *Le Monde Copte*, n° 12 (1987), pp. 17-21.

[35] Pour reprendre l'expression de M. JUGIE, *Monophysisme*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. X, 2, Paris, 1929, col. 2216-2251, auquel j'emprunte les passages ici insérés entre guillemets.

incarné, non seulement avant l'union de la divinité et de l'humanité, mais aussi après leur union, puisqu'aux termes du dogme, il n'y a dans le Christ qu'une seule personne, la personne du Verbe éternellement subsistante, qui a étendu à la nature humaine individuelle, concrète et complète à laquelle il s'est uni, sa subsistence propre, et la supporte dans l'être». Du reste, on le sait, nombre d'écrits des meilleurs théologiens coptes et syriens, ainsi que la liturgie des Églises prétendues «monophysites» développent une christologie parfaitement dyophysite et orthodoxe[36]. Il y a sur ce point entre l'Église copte et l'Église catholique une parfaite communauté de foi, proclamée dans un document d'une importance capitale signé de concert en 1973 par Leurs Saintetés Paul VI et Shenouda III, papes de Rome et d'Alexandrie[37].

Il est intéressant de noter que l'accusation de monophysisme portée contre les «Jacobites» l'est surtout par les Grecs orthodoxes et les Melkites. L'éducation et l'entourage latins de Jacques de Vitry ne semblent pas, à cette époque, lui avoir inculqué le même grief.

Les Orthodoxes, au demeurant, pensent avoir une preuve du monophysisme des Jacobites: ne se signent-ils pas d'un seul doigt? Déjà, en 1029, le patriarche Alexis Studite de Constantinople avait reproché au patriarche jacobite Jean VIII l'usage d'un seul doigt pour se signer et l'avait envoyé en exil pour cette raison. L'on sait qu'effectivement, les Jacobites traçaient le signe de croix sur le corps à l'aide d'un seul doigt; et, comme les Latins, ils passaient la main du front à la poitrine, puis de l'épaule gauche à l'épaule droite. Mais cette pratique ne paraît pas avoir eu, dans le passé, une quelconque signification monophysite. Toutefois, l'explication qu'en ont donné les Jacobites à Vitry (symbole de l'Unité indivise mais inconfuse de la Sainte Trinité), n'est pas la plus traditionnelle. Selon un écrivain nestorien, Elias Geveri (vers 893), métropolite de Damas et de Jérusalem, les Jacobites se signaient d'un doigt pour évoquer leur foi en un seul Christ, mort pour sauver les hommes du péché (côté gauche) et les ramener à la grâce (côté droit)[38].

Certains Jacobites se servent des lettres chaldéennes, d'autres de l'écriture arabe qu'on appelle Sarrasine. Les laïcs usent de divers langages dans la vie courante, selon leurs différents pays et provinces. Mais ils ne comprennent pas la langue que leurs clercs utilisent dans la lecture des divines Écritures. Les clercs semblent en effet utiliser l'écriture sarrasine, quoique celle-ci ne transcrive pas l'arabe de tous les jours mais un idiome qui leur est propre et n'est compris que des lettrés.

[36] *Ibid.*, col. 2231-2233.

[37] Déclaration commune du 10 mai 1973 publiée par *Le Monde Copte*, n° 1 (1977), pp. 40-41.

[38] I. Ziade, *art. cit.*, col. 3084.

Dans le dernier paragraphe, Jacques de Vitry mélange visiblement les observations recueillies chez les «Jacobites» d'Égypte et ceux de Syrie. La première proposition ne vaut que pour les Syriens: la *littera chaldaea* désigne l'écriture syriaque. L'usage concurrent de cette écriture et de l'écriture arabe, allant de pair avec l'emploi simultané de la langue arabe et de langue syriaque, correspond à la situation linguistique des populations chrétiennes du Proche-Orient au XIII^e s.[39]. La seconde proposition (*Laici autem eorum secundum diversas nationes et provincias, diversis utuntur idiomatibus in sermone vulgari*) vaut sans doute pour l'Éthiopie et la Nubie chrétiennes. S'applique-t-elle aussi à l'Égypte? Auquel cas, Jacques de Vitry serait témoin, en 1220, de la survivance du copte dans la vie courante, dont on ne pense généralement pas pouvoir faire état au-delà des XIII^e-XIV^e s. au plus tard[40]. Mais le manque de précision de son texte ne permet malheureusement pas de conclure en ce sens.

La dernière des propositions (*Linguam autem clericorum suorum, quam in divinis Scripturis utuntur, non intelligunt. Licet enim littera utantur Saracenica, vulgare tamen Saracenicum non repraesentat, sed quoddam proprium idioma, quod non nisi a litteratis intelligitur*) signale dans la liturgie l'emploi d'une langue non accessible au vulgaire quoique parfois écrite en arabe. L'interprétation est malaisée. Il ne peut s'agir ici du syriaque, que Jacques de Vitry sait distinguer de l'arabe[41] et qu'il nous dit être encore compris des «Jacobites», probablement de ceux de son diocèse. Ce texte ferait-il allusion à du copte écrit en arabe ou à des livres liturgiques coptes avec traduction juxtalinéaire arabe? Il faudrait alors conclure en sens inverse de ce qui a été dit plus haut et admettre que le copte n'était déjà plus compris du tout-venant lorsque Vitry visita l'Égypte. Mais ici encore, l'imprécision du passage empêche d'en tirer quoi que ce soit de péremptoire.

Conclusion

Jacques de Vitry est un écrivain ecclésiastique latin engagé, parfois fielleux, dont le but est de montrer que la décadence de l'Orient provient de sa faiblesse spirituelle et de ses erreurs dans la foi. Les chapitres LXXIV-LXXIX de l'*Historia Orientalis* consacrés aux chrétientés orientales font partie d'un ensemble (chapitres LXIX-LXXXII) où l'évêque d'Acre dénonce les ravages commis à l'instigation du Malin en Terre

[39] Cfr. C. CANNUYER, *Langues usuelles et liturgiques*...; C. KOROLEWSKY, *Liturgie en langue vivante* (Lex Orandi, 18), Paris, 1955.

[40] J. DORESSE, *Coptes* dans *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, pp. 66-67.

[41] C. CANNUYER, *Langues usuelles et liturgiques*..., p. 117.

Sainte: corruption des prélats (LXX), déchéance des ordres réguliers (LXXI), mœurs dissolues et orientalisées des «Poulains» (LXXII), conduite déplorable des Génois, des Pisans et des Vénitiens (LXXIII), abominations des sectes juives (LXXXI) et de tous les impies, sacrilèges, voleurs, adultères, parricides, parjures, bouffons, moines apostats, religieuses impudiques et autres horribles individus qui peuplent la Terre Sainte (LXXXII: *de perversis hominibus ad Terram Sanctam confugientibus*). Si Vitry place les chrétiens d'Orient dans pareil contexte, il est évident qu'il les considère d'un œil a priori défavorable. L'existence de ces communautés dissidentes, hérétiques ou marginales en Syrie-Palestine est à ses yeux l'un des nombreux vices qui souillent la *Terra Promissionis*. Il avait jadis prêché la croisade contre les Albigeois[42], et toute déviance doctrinale lui était insupportable.

Toutefois, les «Jacobites» sont ceux auxquels vont ses préférences. Sans doute est-ce parce que les Grecs et les Melkites les haïssent, et que notre évêque déteste lui-même les Grecs et les Melkites (le chapitre LXXIV, consacré aux *Suriens* est le plus négatif de tous).

Mais ce qui est remarquable, c'est le sens critique et l'objectivité nuancée avec lesquels Jacques de Vitry tente d'appréhender la christologie jacobite accusée par les Grecs d'être hétérodoxe. Pour la première fois peut-être, un auteur occidental commençait à réaliser que le prétendu monophysisme des «Jacobites», Coptes et Syriens, était avant tout verbal, une manière autre d'exprimer le mystère du Dieu incarné qui n'affectait point la substance de la foi.

[42] P. FUNK, *op. cit.*, pp. 32-35; A. P. EVANS, *The Albigensian Crusade*, in *A History of the Crusades*, sous la dir. K. M. SETTON, vol. II, Londres, 1969, p. 324; R. LEJEUNE, *L'évêque de Toulouse Folquet de Marseille et la principauté de Liège*, dans *Mélanges Félix Rousseau*, Bruxelles, 1958, pp. 433-448.

SECTION VIII

LA LITTÉRATURE COPTE

THE STUDY OF COPTIC LITERATURE, 1976-1988

Tito ORLANDI
International Association for Coptic Studies, Rome

My 1976 Report

During the 1st International Congress of Coptic Studies (Cairo, Dec. 1976), I had the honor to read a paper on "The Future of Studies in Coptic Biblical and Ecclesiastical Literature" (Orlandi 0006). Let me briefly review the main points of that paper, as a way to introduce the observations which I am going to make now on the progress of the study of Coptic literature in the period 1976-1988.

(a) The mere existence of a real literature in the Coptic language had been called into question by some scholars; and in any case it seemed difficult to define the boundaries of this literature. Fortunately, it seems that this kind of question has now been settled in a positive way. But there remains a somewhat distorted approach to the study of Coptic literature, which I shall try to describe in the first part of the present paper.

(b) A satisfactory history of Coptic literature was still a desideratum. I made some suggestions regarding the problems of the periodization and the character of the texts. The situation has not changed much since 1976, and also my suggestions (later developed in a series of articles) have not been discussed. In this paper I shall try to explain the reasons for this lack of progress and to propose new ways to fill this gap.

(c) I emphasized the necessity to produce editions of texts, and to facilitate access to the manuscript collections. I made a list of the collections for which there existed catalogues, and of those for which there did not; and I made some proposals on the best way to produce editions. The problems still exist, though they are rather different, and therefore I shall return to them in a later part of this paper.

The general history of the Coptic Literature

I shall begin with a preliminary consideration, in that — so far as the subject of the present paper within the organization of this congress is concerned — Coptic literature is defined rather by exclusion than by the linguistic and formal character of what is included. Obviously it

is agreed that Coptic literature includes written texts in the Coptic language; but within this very broad definition, one excludes the following: the Gnostic texts, the Manichaean texts, the biblical texts, the monastic texts, the liturgical texts, which are the subject of other papers at this congress, because these texts are considered as something apart; and of course the texts written for non-literary purposes are also excluded, with magical texts as borderline material.

These exclusions are not simply the result of the practical organization of the reports solicited for this congress, but rather they reflect the conventional scholarly assumption with regard to this subject. As a consequence of this assumption, the scholars who deal with biblical or Gnostic or Manichaean texts do not generally feel obliged to link their investigations with the problems raised inside other fields, or inside the study of Coptic literature as a whole. Another consequence of this assumption is that such investigations generally lack historical soundness, but this is not my concern at the moment.

My concern is rather, what is left to define Coptic literature (without further qualifications) after the exclusions mentioned above? And does what is left have some interesting character which makes it worthwhile studying in depth, and not just for the language, or worthwhile publishing for something more than mere documentation? I pose this question because this seems to be the trend in studies in Coptic literature: as soon as a part of the texts reveals some individual character of its own — generally a link between that part and literary documents in other languages — it is made the subject of a particular discipline or subdiscipline, and lost forever for the appreciation of Coptic literature as a unitary phenomenon with a consistent historical development that is peculiarly its own.

This is today the main reason why no general history of Coptic literature has yet been written, and indeed nobody seems really to care. It is true that during the Rome Congress of IACS in 1980, two scholars promised to publish such a history, C. D. G. Müller and myself. In fact none has yet been published, though I should mention here the excellent article of M. Krause 1891 for the Lexikon der Aegyptologie, and a contribution of M. Roncaglia 0807.

For my part, I have had a change of heart, in the sense that I now believe a conventional history of literature is not a good choice today, because new technologies for storing and disseminating information (notably data base management systems and desktop publishing) seem to offer more convenient ways of giving to scholars the equivalent of a history of Coptic literature. Of course, the general ideas about the

birth, development, character, value, and death of Coptic literature are and will remain important matters. I have published some articles on these subjects, but I have left the enormous quantity of details and all the relevant documentary evidence for electronic processing.

But one point must be clear: it is often assumed that the time is not ripe for the conception of a history of Coptic literature, because many texts which are in fragments not yet identified, or in inaccessible codices, are not yet known. In my opinion this is far from true. We know a lot of Coptic literary texts, and they are sufficient to indicate at least the main lines of development of the literature, if they are properly studied and evaluated. One often forgets that the classical literatures too are known to us only from a small quantity of texts, in comparison to those which have existed and are now lost, but nobody thinks that this prevents us from having ideas about their historical development.

In this regard, it is also worth mentioning some articles which, though centered upon collateral subjects, touch on some questions of great relevance for understanding Coptic literature, its beginning and its development. Alexander Böhlig 1638 treats — with his well known competence and discernment — the national consciousness of the Christian Egyptians, which is essential to an understanding of the character of Coptic literature. The studies of E. A. E. Reymond 2025 on Demotic literature, and of Lichtheim 2147, are a starting point for the difficult problems of the relation of Coptic with Demotic literature. The completion of the Clavis Patrum Graecorum of M. Geerard 2088, an instrument of great importance also for Coptologists (it consistently reports on Coptic documents), reminds us how tight are the connections of Coptic literature with Greek Patrology.

Scholars and the media

Turning now to studies on specific subjects, I have assembled a list of circa 300 titles relating to Coptic literature between 1976 and 1988. Their number may seem considerable at first glance, but considering that they are distributed across a period of twelve years, and that our choice has been intentionally large (including marginal subjects), they represent a very unsatisfactory situation, being mostly the sparse result of incidental studies of many people whose main interests are elsewhere. It is possible (but I warn against errors contained in all such statistics) to make some calculations, and to state that only nine scholars have produced five titles or more during the past twelve years (Aranda 5, Browne 11, Coquin 14, Devos 12, Kuhn 5, Lafontaine 7, Lucchesi 25,

Orlandi 19, Shisha-Halevy 7), though seven other scholars have produced at least one book (Alcock, Poirier, Horn, Pietersma, Büchler, Gawdat Gabra).

Of these scholars, those who come nearest to being full-time students of Coptic literature (I do not say Coptology at large), or in any case have diversified interests in that field, are Coquin, Kuhn, Lafontaine, Lucchesi, and Orlandi. This situation needs no comment.

It may also be convenient, at this point, to make a survey of the "media" in which most of the work of those who study Coptic literature is published. First of all, there are the series, many of which have been established for long time and therefore are prestigious; though generally not devoted specially to the edition of Coptic texts, they have at least a specific section for it. The Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium has published two books (Johnson 1284, in 1980; and Kuhn 0583, in 1978). The Subsidia Hagiographica of the Société des Bollandistes and the Texts and Translations of Scholars Press have published one book each (Poirier-Lucchesi 2163, of 1984; Pietersma 1524, of 1979). Patrologia Orientalis, the Bibliothèque d'Études Coptes of the IFAO, and the Textes et Documents of the Société d'Archéologie Copte have published no texts or monographs on Coptic literature at all. The only very active series have been those more recently established: that of the Corpus dei Manoscritti Copti Letterari (formerly Testi e Documenti per lo Studio dell'Antichità) with five books; Papyrologica Castroctaviana, with one book (Browne 1390, of 1979; but also others relating to the New Testament and Nubian texts); the Cahiers d'Orientalisme with one book (Lucchesi 4640; but also a facsimile edition of Manichaean codices). The Series Apocryphorum of the Corpus Christianorum will include the relevant Coptic texts, and has already published those of the Acts of John (Junod 2059, of 1983).

Then there are the journals. Given the character of the contributions relating to Coptic literature (brief and narrowly focused), journals are the most frequent vehicle for publication. They are numerous, well established, and prestigious; there are also some of more recent birth like Enchoria, Orientalia Lovaniensia Periodica, and Vetera Christianorum. Most are devoted to Orientalism at large (Muséon, Orientalia, Palestinski Sbornik, Oriens Christianus), others to Egyptology (Zeitschrift für Aegyptische Sprache, Enchoria, Bulletin de l'IFAO), others to Patrology (Analecta Bollandiana, Augustinianum, Vetera Christianorum, Vigiliae Christianae). The most active journals in this decade were Analecta Bollandiana (30 articles) and Orientalia Lovaniensia Periodica (7 articles). One hopes that the birth of an

"ad hoc" journal may concentrate Coptic publications, though on the other hand it would be a pity to see the journals mentioned above deprived of Coptic material.

Congresses are occasions for presenting (and then publishing) studies on various subjects in Coptic literature. Three relevant congresses are periodic, and are centered on Coptic Studies: that of the IACS, the Koptologische Arbeitskonferenz of Halle, and the Journée d'Études Coptes of Strasbourg. Others are periodic, but only collaterally treat Coptic Studies: that of the Society of Egyptologists, that of the Society of Nubian Studies, the Patristic Conference of Oxford, and the Incontro di studiosi dell'antichità cristiana of Rome. Among special congresses relevant to our subject, I shall mention that on the Roots of Egyptian Christianity (Claremont, 1983), and that in honor of Mirrit Boutros Ghali (Cairo, 1979).

The ongoing encyclopedias should provide occasions to cover subjects previously neglected, and to modify old opinions. Unfortunately, this is often not the case: many articles on patristic authors systematically neglect the oriental translations. But I can mention also some fundamental contributions, like that of Krause 1891 in the Lexikon fur Aegyptologie.

The collections of manuscripts

The irreplaceable source for all study of Coptic literature remains the collections of manuscripts, because many of them are not published, and their contents can be known only through direct access. Therefore it is important that this paper give some indication as to the situation of the studies and organization relating to them.

We all know the numerous important contributions published in the first decades of this century, in the form of huge and very detailed catalogues, which were the descendants of such pioneering works as Zoega's or Mingarelli's masterworks at the end of the eighteenth century. Their main feature is that they are centered upon individual modern collections, though the necessity to link the manuscripts in one collection to others of the same origin but kept in different collections was generally acknowledged.

One question concerning similar undertakings, when they are renewed today, is whether it is advisable, given today's facilities of technique (i.e., photography) and of personal mobility, to center one's study upon modern rather then ancient (original) "bibliological units". During the period covered by the present contribution, the rare studies dedicated

to this subject have followed the traditional scheme, in two different ways: the more extensive, intentionally exhaustive one (Layton 2336), and the simple list with a few remarks (Beltz 4632, Orlandi 0718, 4713, Lucchesi 4640, Coquin 4716). But I may note that in some comparable cases, like the Nag Hammadi Codices (Robinson 5037) and also the Bodmer papyri (Robinson 2411), the method of focusing on the ancient "bibliological units" has been followed.

Many points should be considered and discussed: whether codicology, paleography, contents, history of acquisition, bibliography, should really form the scope of a single work; whether the often changing conditions of a collection can be the subject of immobile (printed) descriptions; whether the attention of scholars should rather be drawn to the ancient libraries from which the manuscripts ultimately derive, even with all the uncertainties that this approach involves.

On the one hand, I think that we are rather well equipped to know the contents of collections that still lack catalogues (contrary to my own opinion of 1976; cf. Paris, New York, etc., which have no catalogues, but for which there are useful lists of various kinds). On the other hand, I think that it is possible, and advisable, to identify the ancient "bibliological units" and for scholarly efforts to concentrate on them. Let me briefly review the most important ones.

The ancient library of the White Monastery is the richest treasurer of Coptic literary (also biblical and liturgical) works, dispersed in a multitude of modern collections, and has been investigated for a long time, though we are far from a final settlement. The CMCL now has a complete list of the identified fragments and reconstructed codices, and photographs of almost all the manuscripts, therefore a good basis on which to continue the work.

The ancient library of the monastery of St. Michael at Sopehes (Hamuli) is on the whole well preserved (mainly in New York, Cairo, and London), and the task is simply that of publishing those texts that are still unpublished.

The intact codices of the ancient library of the monastery of St. Macarius are already published more or less satisfactorily; but the work on the fragments (similar to that of the White Monastery) remains to be done.

Other "bibliological units" are also entirely or mostly published, but in such a way that a new publication is desirable. These are: the library of the monastery of St. Mercurius near Edfu (London and New York); the library of the monastery of St. John (Turin); the fragments of the collection Des Rivières (London); the fragments of the Amherst collec-

tion (New York: see the wonderful work by Pearson 0983 on one of the items).

Editions of texts

I come now to the actual work of the scholars who have treated different parts of Coptic literature, and I shall try to give an idea of the main trends which their articles or monographs form. Fortunately, an important part of these articles is devoted to the publication of texts, because one great necessity in the field of Coptic literature is that of giving scholars easy ways to know the content and main peculiarities of the texts, many of which still lie unpublished.

For this reason, and because it was clear that speed in publishing the manuscripts was necessary if an assessment of the history of Coptic literature was to be attained, an enterprise (which later took the name of Corpus dei Manoscritti Copti Letterari, at the University of Rome) was started, and produced the publication of many manuscripts, in a relatively short time (Orlandi 0106, 0112, 1393, 2248; Campagnano 0111, 0113).

The quality of these publications originated a more or less open controversy, which is worth reviewing here, because it may shed some light on many methodological questions, which are often ignored. The speed in publication is obtained at the cost of the quality of printing; the possibility of more misprints than usual; incompleteness of apparatus and indexes; a certain freedom in translating (attention to the general sense rather than to the peculiarities of the language).

All this was readily understood by the scholars who studied these publications, but they had different reactions. The substantially favorable judgments of Devos (AB 94, 1976, pp. 194-195; pp. 425-428), Quecke (who stated the matter best, in Orientalia 46, 1977, p. 489: Es sollen in einfachen und billigen Ausgaben moglichst schnell koptische Texte zuganglich gemacht werden die sonst allzu lange unbekannt oder unerreichbar in unseren Bibliotheken und Museen schlummern wurden ... Ich kann das Unternehmen nur uneingeschrankt begrussen, was zunachst das Grundsatzliche betrifft. Aber auch die konkrete Durchfuhrung bei den beiden schon vorliegenden Banden kann in meinen Augen bestehen, obwohl man einige Wunsche, besonders fur grossere Genauigkeit in den Ubersetzung, vorbringen konnte), Coquin (BO 34, 1977, pp. 322-325), and others, was matched by the punctilious (and in some cases, I feel obliged to say, superfluous and also erroneous) remarks and the adverse judgments of others, notably Brunsch

(Enchoria 6, 1976, pp. 143-149; 8.2, 1978, pp. 83-90), Godron 1944, and Lucchesi (RHR 200, 1983, pp. 202-204, though reviewing a book of a different kind).

It is obvious that an edition without errors and definitive will never exist; but the problem is to find the point at which the imperfections of a quick publication do not prevent it from being useful. This problem is worth discussing, and I shall try here to clarify some parts of it. The idea of a definitively accurate edition is that of a masterwork which should represent the obvious means through which the study of the text in question and also of the manuscripts is subsequently done by scholars in related fields. Such an edition should reproduce exactly and completely the manuscript (when there are more than one manuscript, they should be separately printed or written in parallel lines or columns); the contents of the text should be understood and translated in all details; the language should be described; etc., etc. Aiming at this ideal of what an edition should be are, e.g., those of Kuhn 0583, Johnson 1284, and Alcock 1965.

It seems to me that there really exists no scholar equally specialized in paleography, linguistics, history of literature, etc. Classical philology adopted long time ago a degree of specialization, and consequently a distribution of tasks. No editor would note different or wrong accents, breathings, and other signs in the manuscripts, unless they are of special relevance. The editor is rarely also the translator. Furthermore, the possibility to reproduce the manuscript in facsimile should lead the editor to treat the text with more attention to the contents and less to the form.

The result of the actual situation in Coptic literature is that nobody really studies the published texts, because what one needs first is a general idea of the existing documents, not just a few examples which cannot be historically placed. But no general idea can be given, because there is almost no full-time scholar in this field — given the slight reputation of Coptology — and even those few who do work in this field cannot produce enough accurate editions. But conversely, the inaccurate editions of Budge and Amélineau have been as useful as the accurate editions of Crum and Lefort. And the same is true for the problem of how best to construct a critical apparatus: I know now that in Coptic it is a question of revisions of texts, not of mechanical transmission; to see this, it is not necessary to have a complete apparatus, but something like what I give in my editions. It is wrong to assume that one should be able to reconstruct every codex from the apparatus of one edition.

What really matters is the honesty and the clarity of an edition. The editor should make clear which problems he has tried to solve, and which he has devoted less attention to, and the edition should be used according to such declarations. The other problems must certainly not be neglected, but they will assume a minor importance, and be left for further study. If, e.g., an edition is prepared for the sake of the study of Coptic literature, not of the Coptic language, what is important is (a) that the text is copied directly from the manuscript, with a certain degree of accuracy (if some mistakes are left — say, one per page — this will not prevent the reader from having a generally correct idea of the content and also of the literary form); and (b) that the translation gives a fairly accurate idea of the text; here it is important that the sense of the sentences is exactly reproduced, but if the translation does not reproduce some of the grammatical or structural peculiarities of Coptic, this should not be considered to be a serious darwback.

If, on the other hand, an edition is prepared especially for linguistic and paleographical purposes, it is best to give a complete photographic reproduction of the manuscript, with an appropriate commentary which facilitates — when necessary — the reading of the text, and presents all the paleographical and linguistic peculiarities against the background of the general Coptic tradition. It often happens that the so-called grammatical peculiarities are listed without any comment as to their significance and importance. This is a bad habit, because it gives non-specialized readers a false impression of the state of linguistic knowledge in Coptology, and opens the way to less devoted scholars to present some mechanical observations as if they were the product of intelligent study.

As to the content of the texts published, though it is difficult to trace some trends, I may note the advances that have been made in the study of certain literary genres. One of these genres is the Apocryphal Acts of the Apostles, in connection with the extensive research promoted by the Swiss enterprise. One should always remember that the historical problem concerns together the Sahidic, the Bohairic, and the Arabic collections, in relation to the much more dispersed original Greek evidence, and consequently also the Latin and Syriac traditions.

Another literary group is the Pachomian texts. We can now read the Coptic text of some of the Epistles of Pachomius, and some Epistles by Theodore and Horsiesi, which together change our understanding of the earliest period of original Coptic literature. Also new fragments of the Vitae have been published (Coquin 1617, 2159).

Identification of the manuscripts

Much study has been dedicated to the identification of the contents of the manuscripts, which has been the subject of many articles (and parts of books), whether accompanied by the edition of the texts or not. This is an important field, because a great many Coptic fragments have not yet been identified, and even partial remarks add useful material to our general knowledge of Coptic literature. What is lacking here is a general tool of reference, which should permit us to insert the new findings at their proper place in this immense puzzle. On of the aims of the Corpus dei Manoscritti Copti Letterari is to supply such a tool.

Another problem is that of the style or the form in which articles of this latter kind are conceived. One might suppose that it is of minor importance, but on the contrary this is one of the elements which discourages the spread of such studies (which are badly needed) and a right appreciation of them by scholars in related fields. Often the announcements convey the impression that the so-called discoveries are especially fortunate rewards of years of deep study and great efforts in the continuous study of Coptic manuscripts. The reality is rather different. Because of the relatively little attention given before to this kind of research and the great quantity of more or less unstudied codices and fragments, continuous results may be obtained from any serious investigation of the material, if it is based on a good knowledge of the previously identified manuscripts and of the historical situation of the collections.

This assertion is proved by the contributions both of earlier scholars (Crum, Lefort, Till, Garitte, etc.) and of more recent scholars (Kuhn, Devos, Coquin, Morard; but especially Lucchesi and Orlandi). But unfortunately the technical information, which is what really matters, is often confused among other observations, such as descriptions of how the discoveries were made, or remarks on the importance of the subject, or detailed descriptions of the mistakes of earlier studies. All such material should be kept rigorously separate from the essential data, and in any case the reader should be able to understand immediately (by means of clearly arranged lists) (a) which are the manuscripts in question; (b) what new information is being given about them; and (c) how the new information fits into what is already known.

The subjects studied

Finally, I shall list the subjects within the study of Coptic literature which have been the most studied in these twelve years. Perhaps the

most important developments have been in the Pachomian field, where new texts have been found (see above) and many translations published (English: Veilleux 1540; French: Veilleux 2257; Italian: Cremaschi 4095). Also, the significance of the texts for many problems of the history of monasticism has been investigated (especially Ruppert 0421; Bacht 2044; Büchler 1637). One can say that after some years, much is changed in the picture of Pachomian monasticism, in comparison with previous studies.

Shenute has received less attention than he deserves, but new important texts have been published (Orlandi 2248; Shisha-Halevy 0700; Young 1525 and 1986; Kuhn 2097; Layton 2030; Lucchesi 0780), and an extensive bibliography (Frandsen 1622).

The work of the équipe for the Greek edition of Gregory of Nazianzus has promoted the study of the Coptic texts attributed to him (Lafontaine 0366, 1585, 2108). The other Gregory, of Nyssa, has on the contrary enjoyed the happy coincidence of two identifications: fragments of his De anima et resurrectione (Coquin 1607), and extensive fragments of his Commentary on Ecclesiastes (Orlandi 1905; Lucchesi 1960).

Conclusion

Let me conclude this paper with some observations. The number of contributions touching on Coptic literature published in the years 1876-1988 is in itself remarkable, but from the point of view of the understanding of Coptic literature as a cultural phenomenon, the ensemble of those contributions cannot be considered as satisfactory. Most of them concern only some very particular aspects of Coptic literature; often they simply signal the existence of one text, without trying to assess its significance for the entire complex of Coptic literature. There is more: one gets the impression (not only from the recent contributions, but also from the older ones) that even the editors of the texts read only the texts published by them, and nothing else — save the Bible — or in any case, what they have read, they have read only from a linguistic point of view.

All this reveals the scarce interest in Coptic literature as such, even among those who deal with Coptic texts. Therefore it is not surprising to note the same scarcity of interest among scholars in related fields, and consequently the lack of a market for publications of Coptic texts, which of course discourages even the specialized publishers from trying to foster this kind of publication. But one should also consider

that this situation has not been formed in recent years alone (on the contrary, we may find a slight improvement recently); that it will probably last for much time to come; and that such as it is, it even makes some sense. I have been dealing with Coptic authors, translators, redactors, and scribes for many years now, and I have come to understand and appreciate some of them (or so I think). But when I ask myself, who might have an interest in studying them, the answer is: only a handful of enthusiasts, like those who are in fact working today. Such being the situation, it will take rather much time before Coptic literature may claim its rightful place among the other ancient and medieval literatures of more fortunate peoples.

There should be an exception, namely the Copts themselves, and also the Egyptians for their national culture, who should find in one of their ancient literatures, together with the literatures in the Greek and Arabic languages, much more than in the archeology, etc., the roots of what they are today. This is why I hope that they will accept the help that non-Egyptian, western scholars can give them, but also that they will go farther on in what is their own task: to link past and present, with an open mind, without prejudices or fear.

Bibliography

(Due to restrictions of space, only some of the publications are listed. For the other publications, the numbers refer to the Coptic Bibliography, VIII edition, Roma, CIM, 1990).

0006 Tito Orlandi, *The Future of Studies in Coptic Biblical and Ecclesiastical Literature*, in: R. McL. Wilson (ed.), *The Future of Coptic Studies*, pp. 1-22, Leiden, Brill, 1978, "Coptic Studies" 1.

0106 T. Orlandi-S. Di Giuseppe, *Passione e miracoli di S. Mercurio*, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1976, 136 p., "Testi e Documenti, Serie copta", 54.

0111 A. Campagnano, A. Maresca, T. Orlandi, *Quattro omelie copte, Vita di Giovanni Crisostomo, Encomi dei 24 Vegliardi (ps. Proclo e Anonimo), Encomio di Michele Arcangelo di Eustazio di Tracia*, "Testi e Documenti per lo Studio dell'Antichità, Serie Copta", 60, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1977.

0112 Tito Orlandi, *Il Dossier copto del Martire Psote*, "Testi e Documenti per lo Studio dell'Antichità, Serie Copta", 61, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1978.

0113 Antonella Campagnano, *Ps. Cirillo di Gerusalemme, Omelie copte sulla Passione sulla Croce e sulla Vergine*, "Testi e Documenti per lo Studio dell'Antichità, Serie Copta", 65, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1980.

0366 Guy Lafontaine, *Une homélie copte sur le diable et sur Michel attribuée a Grégoire le Théologien*, Le Muséon 92 (1979) 37-60.

0583 K. Heinz KUHN, *A Panegyric on Apollo Archimandrite of the Monastery of Isaac, by Stephen Bishop of Heracleopolis Magna*, CSCO 394-395, Louvain, Secretariat du CorpusSCO, 1978.

0700 Ariel SHISHA-HALEVY, *Unpublished Shenoutiana in the British Library*, Enchoria 5 (1975) 53-108.

1284 Dwight W. JOHNSON, *A Panegyric on Macarius Bishop of Tkow, Attributed to Dioscorus of Alexandria*, CSCO 415-416, Louvain, Secretariat du CorpusSCO, 1980.

1390 Gerald Michael BROWNE, *Michigan Coptic Texts*, Barcelona, Papyrol. Castr., 1979, "Papyrologica Castroctaviana, Studia et Textus", 7.

1393 T. ORLANDI-B.A. PEARSON-H.A. DRAKE, *Eudoxia and the Holy Sepulchre. A Constantinian Legend in Coptic*, "Testi e Docum. per lo Studio dell'Antichità, Serie Copta", 67, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1980.

1524 A. PIETERSMA, S.T. COMSTOCK, H.W. ATTRIDGE, *The Apocalypse of Elijah, Based on P. Chester Beatty 2018*, "Text and Translations", 19, Chico CA., Scholars Press, 1979.

1540 Armand VEILLEUX, *Pachomian Koinonia, Life, Rules and Other Writings of Saint Pachomius and his Disciples*, Kalamazoo MI, Cistercian Public., 1980-1982, 3 Vols.

1607 R.G. COQUIN, E. LUCCHESI, *Une version copte du De Anima et Resurrectione ("Macrinia") de Grégoire de Nysse*, OLP 12 (1981) 161-201.

1622 P.J. FRANDSEN, E. RICHTER-AEROE, *Shenoute: a Bibliography*, in: D.W. YOUNG (ed.), *Studies Presented to H.J. Polotsky*, pp. 147-176, Beacon Hill MS, Pirtle Polson, 1981.

1891 Martin KRAUSE, *Koptische Literatur, Lexikon der Ägyptologie* 3, col. 694-728, Wiesbaden, Harrassowitz, 1979.

1965 Antony ALCOCK, *The Life of Samuel of Kalamun*, Warminster, Aris Phillips, 1983.

2059 E. JUNOD, J.D. KAESTLI, *Acta Iohannis*, "Corpus Christianorum, Series Apocryphorum" 1-2, Turnhout, Brepols, 1983, 2 Vols.

2163 Paul-Hubert POIRIER, *La version copte de la Prédication et du Martyr de Thomas*, SH 67, Bruxelles, Soc. des Bollandistes, 1984.

2248 Tito ORLANDI, *Shenute contra Origenistas*, Roma, CIM, 1985.

2336 Bentley LAYTON, *Catalogue of Coptic Literary Manuscripts in the British Library Acquired Since the Year 1906*, London, The British Library, 1987.

4640 Enzo LUCCHESI, *Répertoire des manuscrits coptes (sahidiques) publiés de la Bibliothèque Nationale de Paris*, "Cahiers d'Orientalisme" 1, Genève, Cramer, 1981.

ROBERT CURZON'S ACQUISITION OF WHITE MONASTERY MANUSCRIPTS

Stephen EMMEL
Yale University, USA

The White Monastery in Upper Egypt, home of the famous Egyptian monastic writer Shenoute, is one of the most important sources of literary manuscripts in Sahidic Coptic. Beginning in the latter part of the eighteenth century, the large, decaying library of this monastery was dismembered and disbursed by antiquities dealers, who kept the source of their treasure a secret for more than a century. Reconstructing the library's originally integral manuscripts out of the fragments that are now scattered among many collections remains a major task of Coptic studies. At the base of this enterprise is a corpus of manuscript fragments that are definitely known to have been found at the White Monastery, a corpus to which other fragments can be added by relating their contents, paleography, and codicology. It is methodologically important to be as precise as possible about identifying the components of the basic corpus for which the provenance is certain, and because internal evidence for a White Monastery provenance is rare, most often such precision can be obtained only through detailed studies of the history of how the modern collections of Coptic manuscripts were formed.

The purpose of this essay is to clarify the modern history of one group of White Monastery fragments, those acquired by Robert Curzon during the nineteenth century and now forming a part of the British Library's collection.[1] The history of these fragments needs

[1] The fundamental studies of Curzon are A. N. L. MUNBY, *Phillipps Studies*, 5 vols. (Cambridge 1951-1960), vol. 3, pp. 122-136, 170-177; MUNBY, *Connoisseurs and Medieval Miniatures 1750-1850* (Oxford 1972), pp. 82-106; Ian H. C. FRASER, *Letters from the Hon. Robert Curzon Jnr. (1810-1873) to the Rev. Walter Sneyd (1809-1888)* (Ph.D. diss., University of Keele, 1974), which I have not been able to consult; FRASER, *The Heir of Parham: Robert Curzon, 14th Baron Zouche* (Harleston 1986); and Bentley LAYTON, *Catalogue of Coptic Literary Manuscripts in the British Library Acquired Since the Year 1906* (London 1987), pp. xliv-xlix and passim. Only Layton's work deals primarily with Curzon's activities as a collector of Coptic manuscripts, but — as he rightly suspected (*Catalogue*, p. xlvi) — his account of these activities needs revision on the basis of Curzon's letters written in Egypt (see nn. 8-9 below), the contents of which were unknown to him. I am grateful to Prof. Layton for commenting on an earlier draft of this essay. Curzon's Coptic manuscripts are referred to below by the catalogue numbers (preceded by "La.") under which they are described in Layton's *Catalogue*.

clarification because it has been claimed, by W. E. Crum and others, that Curzon acquired them at one or more of the monasteries in the Wadi Natrun.[2] Fortunately, the implications of such an odd circumstance need not be explored, because in fact the claim is not well-founded.

Eight manuscript fragments are under consideration, all of them in Sahidic and on parchment, as follows:

La. 2	Pentateuch (Exodus); 6 leaves
La. 81	Besa; 76 leaves
La. 85	John the Archimandrite; 32 leaves
La. 87	Shenoute; 8 leaves
La. 89	Shenoute; 7 leaves
La. 92	Shenoute; 6 leaves
La. 98	Shenoute; 6 leaves
La. 174+175	Patristic miscellany; 6 leaves.

Seven of these fragments have been identified as parts of codices, other parts of which are known, or are believed, to have come from the White Monastery. The other one (La. 98), which has not yet been related to a White Monastery codex, preserves a work of Shenoute, making it likely that it too comes from his monastery.

In order to evaluate the evidence that Curzon's statements provide about these eight manuscript fragments, it is necessary to consider four more manuscripts in Curzon's collection. Apart from the eight items just listed, Curzon's collection includes only one other Sahidic manuscript: La. 13, forty-four leaves of a Psalter, also on parchment.[3] That this manuscript might well come from the Wadi Natrun, and specifically from the Syrian Monastery there, is indicated by the fact that part of a leaf from the same manuscript was found among the Syriac fragments that Henry Tattam brought from that monastery in 1843.[4] Apart from these nine Sahidic manuscripts, Curzon's collection

[2] W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum* (London 1905), pp. x and xii with n. 4; followed by Hugh G. Evelyn-White, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn*, 3 vols., Publications of the Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition, vols. 2, 7, 8 (New York 1926-1933), vol. 1, p. 271, vol. 2, p. 455 with n. 8; Ariel Shisha-Halevy, *Unpublished Shenoutiana in the British Library*, *Enchoria* 5 (1975), pp. 53-54; Layton, *Catalogue*, pp. xlvi-xlvii with n. 70.

[3] When Curzon acquired this manuscript, it consisted of thirty-nine leaves. Later on, Henry Tattam gave him five more leaves from the same manuscript.

[4] Crum, *Catalogue British Museum*, p. 12 (no. 38). On the provenance, see *Catalogue of Additions to the Manuscripts in the British Museum in the Years 1841-1845* (London 1850), section on 1843, p. 68; William Cureton, *British Museum — MSS. from the Egyptian Monasteries, Quarterly Review* (London) 77 (no. 153; December 1845), pp. 60-61.

includes only three other parchment items in Coptic: the famous gospel catena in Bohairic (La. 249); a Bohairic patristic miscellany (La. 252); and a single leaf from a monastic history, present whereabouts and dialect unknown.[5] The two Bohairic manuscripts have colophons proving that they come from the Wadi Natrun. These twelve fragmentary parchment manuscripts were bound in England as eight volumes: La. 2, 81, and 87 were combined in a single volume (British Library Or. 8810), La. 89, 92, and 98 in another (Or. 8800); the missing single leaf was bound into a miscellaneous volume of leaves in other languages than Coptic.

Crum recognized that at least some of Curzon's Sahidic parchments once belonged to Shenoute's monastery. His conclusion that these manuscripts were acquired in the Wadi Natrun was based on a note that Curzon wrote on the front paste-down of one of the volumes that combines three of his White Monastery fragments (Or. 8810): "Works of the Abba Besa. Saec. iv. He founded the monastery of Amba Bishoi on the Natron Lakes, from whence I brought this very antient manuscript in 1838." Because the three manuscript fragments in this volume are bound together in an English binding, Curzon's note could not have been written until after he returned to England from Egypt, that is, at least six months after he visited the Wadi Natrun, and probably later still. It will be demonstrated below that one of the items bound in this volume (La. 2) certainly was not brought by Curzon from the Wadi Natrun. The note on the paste-down is but a reflection of Curzon's having learned that the majority of the leaves he had bound together in this volume were works of Besa. Believing as he did that Besa was the founder of the Monastery of Bishoi in the Wadi Natrun, it might have seemed obvious to him that he must have acquired the manuscript when he visited that region in 1838.

In the published accounts of his acquisitions of Coptic manuscripts, Curzon does not mention acquiring parchment or — to use his word — vellum manuscripts anywhere except in the Wadi Natrun. But these accounts provide no support for the view that he acquired his White Monastery fragments there. The first account of his visit to the monasteries in the Wadi Natrun was written on 1 January 1845, almost seven years after the fact, for publication in the London *Quarterly Review*.[6]

[5] LAYTON, *Catalogue*, p. xlvii n. 78; cf. *British Museum: Catalogue of Additions to the Manuscripts 1916-1920* (London 1933), p. 55.

[6] CURETON, *Monasteries*, pp. 52-55; cf. Fraser, *Heir of Parham*, pp. 120-121 n. 3. The original draft is now in the Pierpont Morgan Library, New York.

He apologizes for having "forgotten some things about the monasteries" and for having no written notes with which to refresh his memory. He mentions acquiring Coptic manuscripts only at the Syrian Monastery. His statements are vague, but what he calls a "great quarto" can be identified as the Bohairic gospel catena (La. 249), and what he describes as two imperfect dictionaries can be identified as part of Or. 8781 (an assortment of paper leaves, La. 245.2). But Curzon's reference to two other parchment manuscripts remains obscure. "Two others on vellum [i.e., parchment]," he wrote, "were lying on the top of an open pot or jar, of which they had formed the lid. There had been jam or preserves of some sort in the pot. ... I was allowed to take all the manuscripts on vellum, as they were too old to read, and of no use as covers for the vases of preserves."

Four years later, Curzon published a longer account of this excursion in chapters 7-8 of his book, *Visits to Monasteries in the Levant*.[7] Here the five Coptic manuscripts that he had already reported acquiring at the Syrian Monastery are described in much the same terms as they are in the account that he had written for the *Quarterly Review* without benefit of notes. But in addition, Curzon mentions finding at the Monastery of Baramus "one leaf on vellum, which I brought away."

These published statements suggest that in the Wadi Natrun Curzon acquired parts of six Coptic manuscripts, four of them parchment. There can be no doubt that one of these four parchment manuscripts is the Bohairic gospel catena (La. 249), and it is tempting to identify the leaf he reports finding at the Monastery of Baramus with the single leaf that is now missing from his collection (see n. 5 above). The two other parchment manuscripts that he mentions could be identified with La. 13 and 252, for which a provenance in the Wadi Natrun has already been indicated. Certainly there is no good reason to identify these "two others on vellum" with any of Curzon's White Monastery manuscripts.

However, these tardy accounts of Curzon's activities in Egypt must be evaluated in the light of information provided by Curzon's letters written from Egypt, letters that have not yet been fully published. Of particular relevance are three letters written early in 1838, during Curzon's second visit to Egypt, one to his mother,[8] and two to a friend.[9]

[7] London: John Murray, 1849, and many subsequent editions.

[8] FRASER, *Heir of Parham*, pp. 122-124.

[9] Keele University Library, Sneyd Familiy Papers, Letters 62 and 63 from Curzon to

Curzon acquired his first Coptic manuscript shortly before 9 February 1838, just before leaving Thebes to journey down the Nile to Cairo.[10] In Cairo, he either met or renewed his acquaintance with Rudolph Theophilus Lieder, a missionary residing in Cairo. Lieder collected Egyptian antiquities, both for himself and as an agent for others, and Curzon made some arrangement with him that authorized Lieder to acquire manuscripts on his behalf even after Curzon left Egypt.[11] At the end of March, Curzon sailed from Cairo to Alexandria, making his famous visit to the Wadi Natrun as an overland detour. He expected to find valuable manuscripts in the monasteries there, and his expectations were modestly fulfilled. He returned to his river voyage well pleased with the various acquisitions he had made in Egypt, and in two of his letters he narrated his visit to the Wadi Natrun while it was still fresh in his mind. To one of these letters he added a valuable appendix: a list entitled "Manuscripts collected by the Honourable Robert Curzon, in Egypt. A.D. 1838." Written just a few days before he left Egypt, and carefully recording dimensions and distinguishing parchment manuscripts from paper, this list provides a reliable basis for determining what part of Curzon's collection was acquired while he himself was in Egypt early in 1838.

The significance of Curzon's letters for the particular problem under consideration can be stated briefly. In them, he mentions only two parchment Coptic manuscripts. First, there are clear references to the Bohairic gospel catena (La. 249), acquired at the Syrian Monastery. Second, in the list of his acquisitions, Curzon describes one item — probably acquired in the Wadi Natrun — as "83 leaves, belonging to two Coptic and Arabic dictionaries" (part of La. 245.2), and "they have," he says, "a folio leaf of a Coptic MS on vellum of great antiquity for a cover."[12] This single parchment leaf is reminiscent of the leaf Curzon later recalled finding in the Monastery of Baramus. But there is nothing in these letters that can be identified as referring to any of the other parchment manuscripts under consideration. There is no

Walter Sneyd; briefly quoted by Fraser, *Heir of Parham*, pp. 117-118 and 124. I have seen photocopies of these two letters.

[10] See Stephen Emmel, *Robert Curzon's "Very Large Folio" Coptic-Arabic Gospel of Matthew, and MS Coptic 1 in the Beinecke Library: A Question of Identity, Yale University Library Gazette* 63 (1988), p. 158; cf. Munby, *Phillipps Studies*, vol. 3, pp. 122-136, 170-177. Prior to this acquisition (a paper manuscript, La. 236), Curzon's Coptic artifacts amounted to a few ostraca and papyrus fragments.

[11] On Lieder, see Layton, *Catalogue*, p. xlvi.

[12] Keele University Library, Sneyd Family Papers, Letter 63 from Curzon to Walter Sneyd, p. 6 (Coptic item no. 13).

trace of Curzon's later story about finding parchment manuscripts serving as pot covers. With respect to Curzon's White Monastery manuscripts, the evidence provided by these letters and the appended list of acquisitions is negative, a complete absence of support for the conclusion that Curzon acquired any of them in the Wadi Natrun. The indication here is that he did not acquire them in Egypt in 1838 at all.

In Alexandria on 3 April 1838, preparing to depart for Crete two days later, Curzon wrote to his friend: "I send 2 cases of things from here to Liverpool, there being no ship to London. I hope to be home by the beginning of June."[13] In the end, he did not return to England until 18 September. The cases, which included his "papyri and Coptic and Egyptian MSS," had arrived before him and were at his family's London house.[14]

On 15 September 1838, three days before Curzon's return, the Coptologist Henry Tattam left London for the Continent accompanied by his step-daughter and research assistant, Eliza Platt.[15] Tattam's object in this journey was to tour Egypt in search of copies of biblical books not yet known in Coptic, and to obtain them, whether by purchase or transcription or collation, to the eventual end of their publication. The two travellers arrived in Egypt on 14 October. Going on to Cairo a few days later, they soon met Rudolph Lieder, who assisted them generously in every way.

In Cairo on 22 January 1839, after having made a voyage up and down the Nile and a first excursion to the Wadi Natrun, Platt wrote: "We received to-day a box of valuable Coptic [i.e., Bohairic] and Sahidic MSS., procured for the Hon. Robert Curzons [*sic*] by Mr. Lieder, and by him consigned to Mr. Tattam's care, with permission to make use of them."[16] On that same day, Tattam and Platt packed up some Syriac manuscripts they had acquired in the Wadi Natrun and sent them to Alexandria for shipment to Malta. Before heading eastward from Cairo on 6 March, they sent more manuscripts to Alexandria, where they planned to reclaim them upon their return from

[13] Keele University Library, Sneyd Family Papers, Letter 63 from Curzon to Walter Sneyd, p. 1 (top margin).

[14] FRASER, *Heir of Parham*, pp. 138-139.

[15] Eliza PLATT, *Journal of a Tour through Egypt, the Peninsula of Sinai, and the Holy Land, in 1838, 1839*, 2 vols. (London 1841-1842), vol. 1, pp. 1-2.

[16] PLATT, *Journal*, vol. 2, p. 6. LAYTON (*Catalogue*, p. xlvii) characterized this passage in Platt's journal as posing "an unsolved riddle" because he was not able to identify in Curzon's collection any Sahidic manuscripts that could be identified with those mentioned by Platt. The riddle is solved by recognizing that the manuscripts mentioned by Platt are Curzon's White Monastery fragments.

Syria.[17] Although Platt mentions specifically only Syriac manuscripts on this occasion too, it is likely that they sent to Alexandria all the manuscripts then in their possession, including the ones that Lieder had given them to convey to Curzon. Tattam and Platt left Egypt finally on 23 May. They were in quarantine on Malta from around 26 May until 27 June, when they departed for Europe. They arrived in London on 19 August.

Between 22 January and 27 June 1839, Tattam and Platt made transcriptions of at least some of the manuscripts that Lieder had given to them for Curzon. These transcriptions prove that among the manuscripts from Lieder were at least two of Curzon's White Monastery fragments: Tattam and Platt certainly had in their possession La. 2 and 85, and there is evidence suggesting that they were in possession also of La. 81.[18]

The transcription of La. 85 survives and is preserved in the John Rylands University Library of Manchester as Coptic MS 66. This transcription was begun by an Egyptian copyist, and it was completed by Tattam, who noted at the end: "Finished copying at Malta June 25th, 1839."[19]

The present whereabouts of Tattam's transcription of La. 2 are not known.[20] But that such a transcription did exist is proved by Erman's publication of a copy of the transcription — a copy that Moritz Gotthilf Schwartze made when he visited Tattam in England in 1847-1848. Schwartze copied even the following note by Tattam or Platt: "Sahidic Fragment of the book of Exodus, copied from an ancient Fragment on Vellum. Cairo Jan. 29th. 1839."[21]

[17] PLATT, *Journal*, vol. 2, pp. 6, 58-59, 62, 66.

[18] There is also similar evidence relating to La. 13, but it will not be presented here both because apparently this manuscript does not come from the White Monastery, and because the evidence is inconclusive.

[19] I have seen a microfilm of this transcription. W. E. CRUM (*Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library, Manchester* [Manchester and London 1909], p. 31) supposed that after Curzon had La. 85 bound in England, he loaned it to Tattam. But an improved knowledge of Curzon's biography makes it clear that this assumption is impossible, because Tattam left London on his journey to Egypt three days before Curzon returned to England, where his Egyptian manuscripts awaited him, still packed in crates. Curzon could not have loaned one of his manuscripts to Tattam even unbound. It may be added here that Crum's assertion, that "the original leaves [of La. 85] are copied in the sequence ... in which they are at present ... bound," is not quite correct.

[20] Layton was mistaken when he reported (*Catalogue*, p. 6) that Tattam's transcription is now among Crum's Papers (Group II.9) at the Griffith Institute in the Ashmolean Museum, Oxford. I have seen a photocopy of the relevant set of papers.

[21] Adolf ERMAN, *Bruchstücke der oberaegyptischen Uebersetzung des alten Testamentes, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse*, 1880, pp. 401-402, 407-414.

The existence in Tattam's collection of a transcription of La. 81 cannot be established with such complete certainty. Again the evidence is Schwartze's copy, which is now preserved among Crum's papers.[22] But the copy is not complete, and there is no note appended to show that it was based on a transcription in Tattam's collection. Even assuming, as is most likely, that such a transcription did serve as Schwartze's exemplar, it remains uncertain that Tattam's transcription was made in Egypt in 1839. By the time of Schwartze's visit, Tattam could have borrowed the manuscript and transcribed it in his own study in Bedford.

Although it can be proved only for La. 2 and 85, it is reasonable to conclude that all of Curzon's White Monastery manuscripts were brought to him by Tattam sometime after 19 August 1839, when Tattam returned to England from Egypt. Tattam had been entrusted with the manuscripts by Rudolph Lieder, who had access to some channel through which White Monastery manuscripts were moving downstream from Upper Egypt, and who had acquired them on Curzon's behalf.[23] Just how the manuscripts made their way down the Nile from the White Monastery to Lieder remains unknown, and for this reason the determination of their provenance continues — in the absence of more precise information about Lieder's activities as a collector — to rest on their identification as parts of known White Monastery codices. But surely their passage from Upper Egypt to Cairo was by a route more direct than via the Wadi Natrun.

[22] Crum Papers, Group II.9, nos. 7, 12, and 13.

[23] Lieder was also the supplier of Tattam's own collection of White Monastery manuscript fragments, now in the John Rylands Library.

GAB ES EIN KOPTISCHES THEATER?

C. Detlef G. MÜLLER
Remagen, RFA

Nach einem kurzen Hinweis auf den griechischen Ursprung von Begriff und Wesen unseres Theaters, wird unter Benutzung der modernen Autoren Heinrich Laube und Heinz Beckmann die Bedeutung des Theaters für jedes kulturelle Leben herausgestellt. Es geht um die »Theaterfähigkeit« des Menschen. Daraus ergeben sich Sinn und Notwendigkeit der in der Überschrift gestellten Frage. Für das Christentum allgemein wird unter Benutzung der Bibel und der Kirchenväter nun dieser Frage nachgegangen. Insbesondere der christliche Gottesdienst rückt im Rahmen der Frage nach seinem dramatischen Charakter nun in den Mittelpunkt. Ausgangspunkt ist die Äußerung von Heinrich Alt, der 1846 »den christlichen Gottesdienst als symbolisch-liturgisches Drama« bezeichnete. Eine Betrachtung der christlichen Feste unter dem Gesichtspunkt der symbolischen Handlungen, eben des theatralischen Geschehens folgt. Der christliche Gottesdienst erweist sich an seinem Ursprung als darstellende Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte. Ein nun folgender Blick auf das alte Ägypten zeigt, daß es auch hier im Rahmen der göttlichen Mysterien das symbolisch-liturgische Drama des christlichen Gottesdienstes gab. Des Weiteren wird nach dem Theater griechischer Ausprägung im alten Ägypten gefragt, wobei seine eventuellen Möglichkeiten diskutiert werden.

Danach folgt der Schritt in das christliche Zeitalter unter dem Stichpunkt »Gaukelwesen«. Das führt zu der Frage nach dem Zirkus und seiner Bedeutung im Ägypten christlicher Ära. Dabei werden die Silko-Inschrift, wie auch die kultischen und damit ägyptischen Ursprünge der römischen Zirkusspiele besprochen. Das führt nun zu der schwierigen Frage, ob und welche Reminiszenzen sich in der koptischen Literatur finden. Daß das »heidnische« Theater abgelehnt wird, steht auch hier außer Frage. Das Gegengewicht stellt auch hier das gottesdienstliche Geschehen dar. Das führt zu der Würdigung der Vorreiterrolle des christlichen Gesanges, was mit einem Blick auf Syrien hin erfolgt. Auch ergibt sich erneut die Gelegenheit auf die Bedeutung der feierlichen Gesänge im alten Ägypten hinzuweisen und ihren dramatischen Charakter zu zeigen: Das Drama des Horus von Edfu. Damit sind die notwendigen Kenntnisse erworben, um einige koptische Dich-

tungen richtig würdigen zu können. Zunächst wird das Lied von Archellites und Synkletikē nach Inhalt und Aufführungsmöglichkeit analysiert, zumal es auch eine Prosaüberlieferung voraussetzt. Anschließend werden die Dichtungen von Theodosios und Dionysios, von Salomon und der Königin von Saba, von Salomon und dem Stiefkind, sowie von den Dieben im Garten gewürdigt. Eine genaue Analyse ergibt, daß alle diese Texte auf einer älteren Tradition basieren. Sie stellen nur Ausläufer einer Theater- und Gesangstradition dar, die um Jahrhunderte zurückreicht. So kann auch bei den Kopten eine christliche Theatertradition postuliert werden, die wohl insbesondere an Wallfahrtsfesten eine Rolle spielte. Weitere Forschung auf diesem Gebiet wird diese Lebensäußerung der christlichen, ägyptischen Kultur zunehmend verdeutlichen.

Der vollständige Text erschien in dem »Bulletin de la Société d'Archéologie Copte«, Vol. XXIX (1990), pp. 9-22.

SECTION IX

BIBLE COPTE

COPTOLOGY AND BIBLICAL TEXT RESEARCH (1980-1988)*

Peter NAGEL
Martin Luther Universität, Halle, (Saale), Germany

It is not an understatement to assert that biblical text research did not play a dominant role in Coptology during the last eight years. By no means would I undervalue the manifold undertakings and activities in publishing and investigating Coptic biblical texts, but compared with the multitude of publications, editions as well as monographs and studies, in the field of gnosticism, of Coptic monasticism and Coptic linguistics, too, Coptic biblical studies hold only a modest place. If you cast a glance at the program of our congress, you can see that section IX "Bible copte" is not the most frequented one.

It is not only from the point of view of coptology that we get such an impression, but also in comparison to other ancient translations of the Bible, as for instance in the Latin and Syriac translations. If we take into consideration the contribution of Coptic to the textual history and textual criticism of the Greek Bible, there is a remarkable difference in the reception of results of Coptic text research between the Old and the New Testament. New Testament scholars traditionally pay much attention to the evidence of the Coptic versions. That can be seen not only from special studies of New Testament textual criticism, but also from such outstanding works as B. M. Metzger's "Early Versions of the New Testament" (1977) or, some years earlier, from the Münster volume "Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und die Lektionare" (1972). There is nothing comparable to these works in the field of Old Testament text history. Sydney Jellicoe's well-known textbook "The Septuagint and Modern Study" (1967) seems to be symptomatic of the very superficial knowledge about the Coptic versions outside the narrow circle of specialists. The few pages devoted to the Coptic translations of the Septuagint (pp. 256-258) form the weakest and most insufficient part of this standard work in Septuagint studies. On the other hand, the editor of the Pentateuch in the Göttinger Septuaginta, John W. Wevers, is well aware of the importance of the Coptic witnesses.

* I am deeply indebted to Stephen Emmel for checking and correcting the English text of my paper.

What has been done since the beginning of the eighties, and what is to be done in the future?

I. *Progress in text editions*

At present, it is a little difficult to obtain an overview of Coptic biblical texts published during the last twenty years. For the texts published earlier, we have the indispensable surveys of both Vaschalde and Till: "Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible" (1919-1933)[1], and "Coptic Biblical Texts published after Vaschalde's lists" (1960)[2], respectively. During the sixties, every coptologist and Biblical scholar was able to continue this list thanks to the late Father Simon's "Bibliographie copte"[3], and, after some years of interruption, from Anne Biedenkopf's "Koptologische Literaturübersicht" (KLÜ)[4]. Both bibliographies ceased to exist. Tito Orlandi's bibliography[5] is outside the circle of coptologists, for an average user, not easily accessible. The most simple way to find Coptic biblical text editions is to look in the "Elenchus bibliographicus biblicus" of the Pontifical Biblical Institute. The named works of reference are annual bibliographies. A comprehensive survey of Coptic biblical texts published after Vaschalde's and Till's lists is not available. Therefore, I prepared a survey "Editionen koptischer Bibeltexte seit Till 1960", in the press in the "Archiv für Papyrusforschung", Leipzig. This survey consists of three parts:

(1) a full bibliography of editions, including linguistic and critical studies devoted to the respective texts;

(2) an index locorum with indication of the manuscript, on which the edition is based, and bibliographical references. This part is arranged according to the Coptic dialects. From the main dialects

[1] A. Vaschalde, *Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible*, in: *Revue biblique* 1919-1922 (Sahidic); *Le Muséon* 43, 1930, pp. 409-431 (Bohairic); *Le Muséon* 46, 1933, pp. 299-306 ("moyen égyptien", i.e. Fayumic); *ibid.*, pp. 306-313 (Akhmimic and Subakhmimic).

[2] W. C. Till, *Coptic Biblical Texts published after Vaschalde's lists*, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 42, 1959/60, pp. 220-240.

[3] J. Simon, *Bibliographie copte*, No. 1-18, in: *Orientalia* 18 (1949) - 35 (1966); No. 19 ("Koptische Bibliographie") by J. Simon and Hans Quecke, in: *Orientalia* 36 (1967).

[4] In: *Enchoria* 2 (1972) - 10 (1980).

[5] T. Orlandi, *Coptic Bibliography*. Centro Italiano Microfiches (since 1982), published under the auspices of the Unione accademica nazionale. Corpus dei manoscritti copti letterari (Roma). Meanwhile, Tito Orlandi has published printed editions under the same auspices: *Coptic Bibliography, I*, Numerical List, 1989. — *Coptic Bibliography, VIII*: 1990 Edition, Part 2: Introduction, Subject List; Part 3: Index; Part 4: Supplement, March-July 1990. Roma, 1990.

are represented: Sahidic, Bohairic, Middle Egyptian, and Fayyumic, whereas the Akhmimic and Subakhmimic (or, Lycopolitan) dialects are lacking. Three new dialects (or, subdialects) have emerged: the dialect of Karanis[6], the Protolycopolitan (siglum *I7*)[7], and, for want of a better designation, a dialect *X* (with some affinities to Lycopolitan and Middle Egyptian)[8];

(3) an index manuscriptorum with indication of the bible text and the respective dialect.

Because this compilation will appear in 1989[9], it seems unnecessary to enumerate here the hundreds of items in this list.

It is interesting to see that the bulk of editions since Till's list was published in the sixties and the seventies, among them Kasser's Old and New Testament Bodmer Papyri (1958-1965), Drescher's I/II Kingdoms, (1970) and Father Quecke's Gospels of Marc (1972) and Luke (1977) from the Palau-Ribes collection, not to mention many editions of Old and New Testament fragments scattered in dozens of books and periodicals. In the eighties, editions of texts did not cease, but their number and extension is diminished.

Hans Quecke completed the edition of the Palau-Ribes-Gospels with the text of S. John in 1984[10]. In the same year Aranda Perez edited the Gospel of Matthew according to codex Morgan M 569[11]. Henceforth, the Sahidic text of the four Gospels is available on the basis of complete manuscripts, but it should not be passed over in silence that the principles of the critical apparatus in Aranda Perez' edition give rise to some questions.

[6] The famous fragment from the book of Iob (30,21-30), PMich inv. 5421, ed. by Gerald M. Browne, *Michigan Coptic Texts*, Barcelona, 1979, No. 2, pp. 2-8; cf. the dialectological approaches by Wolf-P. Funk, *Eine frühkoptische Ausgleichsorthographie für Unter- und Mittelägypten*, in: *Société d'Égyptologie, Genève, Bulletin* No. 4 (Mélanges W. Vycichl), 1980, pp. 33-38, and R. Kasser/H. Satzinger, *L'idiome du P. Mich, 5421 (trouvé à Karanis, nord-est du Fayoum)*, in: *WZKM* 74, 1982, pp. 15-32.

[7] See W.-P. Funk, *Die Zeugen des koptischen Literaturdialektes* I7, in: *ZÄS* 114, 1987, pp. 117-133.

[8] R. Kasser, *L'identité linguistique du Ms. Cambridge Univ. Lib. Or. 1700.1 à la péripherie de l'aire lycopolitaine*, in: *Le Muséon* 99, 1986, pp. 221-227.

[9] Published: *AfP* 35, 1989 (1990), pp. 43-100.

[10] H. Quecke, *Das Johannesevangelium saidisch*. Text der Handschrift PPalau Rib. Inv.-Nr. 183 mit den Varianten der Handschriften 813 und 814 der Chester Beatty Library und der Handschrift M 569. Roma/Barcelona, 1984 (Papyrologica Castroctaviana, Studia et textus, 11).

[11] G. Aranda Perez, *El Evangelio de San Mateo en copto sahidico*. Texto de M 569, estudios preliminar y aparato critico. Madrid, 1984 (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros").

The *Middle Egyptian* version of the New Testament got an important addition in Hans-Martin Schenke's edition of the Gospel of Matthew according to the famous codex Scheide (1981)[12]. The first part of the Acts of the apostles (1,1-15,3) in the same dialect, likewise prepared by Hans-Martin Schenke, will appear in the near future[13]. If we recall Tito Orlandi's edition of the Milano Pauline epistles[14], the manuscript evidence for the New Testament in Middle Egyptian has been enlarged to a greater extent than the other Coptic dialects. Compared with the New Testament, the manuscript evidence for the Old Testament in Middle Egyptian Coptic has been very small. Until now, nothing but some badly defective verses of Genesis had been published[15]. All the more the news is welcome that a manuscript of the Psalter in Middle Egyptian has been detected in the Coptic Museum in Old Cairo. The preliminary report of our Coptic colleague Gawdat Gabra in the "Göttinger Miszellen" (1986)[16] gives a good idea about this important manuscript.

The situation of the *Fayyumic* bible is different in comparison to Middle Egyptian. To the best of my knowledge, the long-announced and long-awaited edition of the Hamburg bilingual codex in Fayyumic and Greek has not yet appeared[17].

A new attempt in editing the *Old Testament* in both Bohairic and Sahidic has been made since the beginnings of the eighties.

In the first place the activities of Melvin K. H. Peters are to be named. This scholar, a pupil of John W. Wevers, began to replace Lagarde's last century edition of the Bohairic Pentateuch[18]. As of now, we have the editions of the books of Deuteronomy (1983), Genesis (1985) and Exodus (1986)[19]. The small paperback volumes mark

[12] H.-M. Schenke, *Das Matthäusevangelium im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Scheide)*. Berlin, 1981 (TU 127).

[13] H.-M. Schenke, *Apostelgeschichte 1,1-15,3 im mittelägyptischen Dialekt des Koptischen (Codex Glazier)*. Berlin (TU 137) (in the press).

[14] T. Orlandi, *Lettere di San Paolo in Copto-Ossirinchito*. Milan, 1974 (Papiri della Università degli Studi di Milano, vol. quinto).

[15] J.W.B. Barns/R. Kasser, *Le manuscrit moyen-égyptien B.M.Or. 9035*, in: *Le Muséon* 84, 1971, pp. 395-401.

[16] G. Gabra, "*Zur Bedeutung des koptischen Psalmenbuches im oxyrhynchitischen Dialekt*", in: *Göttinger Miszellen* 93, 1986, pp. 37-42.

[17] Diebner, B.J., Kasser, R.: *Hamburger Papyrus Bil. 1. Die alttestamentlichen Texte des Papyrus Bilinguis 1 der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg*. Canticum Canticorum (coptice), Lamentationes Ieremiae (coptice), Ecclesiastes (graece et coptice). Genève, 1989 (Cahiers d'orientalisme, XVIII).

[18] P. de Lagarde, *Der Pentateuch koptisch*. Leipzig, 1867 (Reprint: Osnabrück, 1967).

[19] Melvin K. H. Peters, *A Critical Edition of the Coptic (Bohairic) Pentateuch*: vol. 1,

without doubt a progress in relation to Lagarde's text, since Peters' editions are based on much more manuscript evidence, but there are some shortcomings with regard to the method of edition, as has been shown by critical reviewers[20]. A crucial point is the use of the ancient Bohairic Papyrus Bodmer III, and I must confess my disagreement with Peters' evaluation of that text as a witness for the "original" Bohairic Pentateuch version[21]. A further problem in Peters' edition is his disregard of the ancient Bohairic lectionaries.

The textual basis of the preclassical Bohairic version of the Septuagint has been considerably enlarged by the discovery of the Old Bohairic Version of the Minor Prophets which is now in the Vatican Library. It is this manuscript which was elucidated by Professor Kasser on the first day of our congress[22].

On the preparation of a critical edition of the Sahidic Old Testament a detailed report was given at the Congress in Warsaw 1984[23]. Meanwhile, the text of Genesis is ready for printing, and Exodus is in preparation. In a vivid and fruitful exchange with Anne Bouvarel-Boud'hors further Old Testament fragments in the Bibliothèque nationale, Paris, could be identified and related to London, Vienna and Borgia manuscripts. A number of Sahidic Pentateuch fragments were published in the "Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde"[24].

II. *Catalogues and reference works*

In 1987 two long-awaited catalogues of Coptic manuscripts have been published.

Genesis (1985); vol. 2, *Exodus* (1986); vol. 5, *Deuteronomy* (1983) (Septuagint and Cognate Studies 19. 22. 15).

[20] Cf., e.g., H.-M. SCHENKE, *OLZ* 82, 1987, pp. 546-548 (ad Deuteronomium); K.-H. KUHN, *Journal of Semitic Studies* 32, 1987, pp. 370-372; W.-P. FUNK, *The Jewish Quarterly Review* (in the press; W.-P. Funk kindly transmitted a copy of his typescript to me).

[21] Cf. PETERS, *Genesis* (1985), p. XIV, and the same autor's article *The Textual Affiliation of Genesis 1:1-4:2 according to Papyrus Bodmer III*, in: *De Septuaginta* (Festschrift for John W. Wevers), Mississanga, 1984, pp. 233-246; see the critical remarks of K. H. Kuhn, *Journal of Semitic Studies* 32, 1987, p. 371.

[22] R. KASSER, *La langue du codex copte (dit "bohairique ancien") des Petits Prophètes (ms. du IV^e siècle appartenant à la Bibliothèque Apostolique Vaticane)*. Resumé in: *IV^e Congrès International d'Études coptes, Louvain-la-Neuve, 5-10 septembre 1988. Travaux préparatoires* présentés par J. Ries. Centre Cerfaux-Lefort (1988), pp. 49-50.

[23] P. NAGEL, *The present state of work in the edition of the Sahidic version of the Old Testament*, in: *Actes of the III International Congress of Coptic Studies, Warsaw 1984* (Published: W. GODLEWSKI (ed.), *Coptic Studies*, Warsaw, 1990, pp. 281-283.).

[24] P. NAGEL, *Sahidische Pentateuchfragmente*, in: *ZÄS* 114, 1987, pp. 134-166; IDEM, *Fragmente eines sahidischen Genesiskodex der Bibliothèque nationale du Paris (BN copte 129[1] fol. 8-13)*, in: *ZÄS* 116, 1989, pp. 71-90.

(1) Bentley Layton's "Catalogue of Coptic Literary Manuscripts in the British Library Acquired Since the Year 1906"[25]. This catalogue embraces many important biblical manuscripts and fragments. As one can see from the title, it is the continuation of Crum's famous catalogue[26], but by no means an imitation. Rather, the catalogue is shaped according to the highest standard of papyrology and codicology. There is given a full description of each fragment with detailed information on the history of the manuscripts, previous editions and indication of the manuscript to which the given fragment belongs.

(2) Anne Bouvarel-Boud'hors' "Catalogue des fragments coptes. I. Fragments bibliques nouvellement identifiés" in the Bibliothèque Nationale[27]. This catalogue is exclusively devoted to the *biblical* texts and lists about four hundred fragments. The major part has been identified for the first time, and a considerable number of separate fragments already known could be related to other manuscripts. Madame Boud'hors was able to discover and to identify a lot of Fayyumic fragments which belong to a destroyed codex of the Pauline epistles. These fragments are edited *in extenso* (pp. 91-97).

I would like to express the desire and the hope that the biblical texts in London and Paris, already listed in Crum's Catalogue and in the inventory of Delaporte, will be described at the same level of scholarship as in the Catalogues of Anne Bouvarel and Bentley Layton. Needless to say, such an inventarisation and description is most necessary for the Paris fragments, since the inventory of Delaporte (*Revue de l'Orient chrétien* 1912/13) is insufficient in every respect.

The mentioned catalogues are devoted to single collections, and they cover all Coptic dialects represented by the respective fragments. Beyond them, attempts were made in gathering and relating manuscripts of the Old and New Testament scattered in many libraries, but limited to a single dialect, the Sahidic. In the ZÄS 1983 and 1984, a synopsis of scattered Old Testament fragments was published[28]. It should be underlined that this synopsis was not intended to comprise all existing Old Testament fragments, but only those which could be related to the Borgia codices. Owing to newly identified and edited

[25] London: The British Library, 1987.

[26] W. E. Crum, *Catalogue of Coptic Manuscripts in the British Museum*. London, 1905.

[27] Paris: Bibliothèque nationale, Département des manuscrits, 1987.

[28] P. Nagel, *Studien zur Textüberlieferung des Sahidischen Alten Testaments*. Teil I: *Der Stand der Wiederherstellung der alttestamentlichen Kodizes der Sammlung Borgia (Cod. I-XVI)*, in: *ZÄS* 110, 1983, pp. 51-74; Idem, "Studien zur Textüberlieferung ... Teil IB (Cod. XVII-XXX), in: *ZÄS* 111, 1984, pp. 138-164.

fragments, these lists are at some points out of date and will be completed.

A catalogue of Old Testament Greek-Sahidic bilingual texts, edited up to 1983, is published in the volume "Graeco-Coptica", 1984[29].

A mile-stone in gathering, describing and relating biblical texts is the "Liste der koptischen Handschriften des Neuen Testaments. I. Die sahidischen Handschriften der Evangelien. I. Teil", prepared and edited by Franz-Jürgen Schmitz and Gerd Mink of the Münster Institut für Neutestamentliche Textforschung, 1987. This catalogue is intended as preparatory work for a critical edition of the New Testament in Sahidic by the Münster equipe.

The first part lists 387 "Bibliothekseinheiten", which means leaves or fragments formerly labelled as separate items. These are unified and related to forty codices of two categories. Numbers sa 1-10 embrace great and old manuscripts, numbers sa 101-130 refer to 30 manuscripts gathered from 750 single leaves. The description is very detailed, but, I think, too extensive. Part II is in preparation and will contain such manuscripts which survived only in fragmentary form, and ca. 30 lectionaries.

By the way, the official report of the Münster Institute on this manuscript list[30] is misleading with respect to ms. No. sa 1-10. The report makes mention of sa 1-10 as containing the *complete* text of whole books. Really, only four out of ten manuscripts preserve the full text, namely No. 1 (PPalau Ribes 181-182-183), No. 4 and 5 (PChester Beatty Ms. A and B), and No. 9 (Morgan M 569).

> Three manuscripts are more or less defective, namely No. 7 and 8 (Gospel mss. of the British Library), and No. 10 (Cod. Hamouli No. 1). Finally, three mss. are arranged from the very beginning as partial compilations of biblical books: sa 2 (PBodmer 19, Matthew and Romans), sa 3 (Berlin, Psalter and John, fragmentary), and sa 6 (ChBeatty Ms. C, Psalm 1-50 and, as spacefiller, the beginning of Matthew).

It is obvious, that the misleading exaggeration speaking of ten complete and old manuscripts[31] is not due to the compilers of the New Testament manuscript list. Nevertheless, reports intended to inform the nonspecialist should be quite correct.

[29] P. NAGEL, *Griechisch-koptische Bilinguen des Alten Testaments*, in: *Graeco-Coptica. Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten*. Halle (Saale), 1984 (Wiss. Beiträge d. Univ. Halle 1984/48), pp. 231-257. According to Anne Bouvarel-Boud'hors, Catalogue (note 27), p. 12, the Vienna and Paris Psalter fragments (Nagel, No. 2 and No. 7), can be related to the same codex.

[30] *Bericht der Hermann Kunst-Stiftung zur Förderung der Neutestamentlichen Textforschung für die Jahre 1985-1987*, Münster, 1988, p. 31.

[31] "Alte und große, ganze neutestamentliche Bücher umfassende (Handschriften)" (p. 31).

Regarding the few laborers in the field of Coptic biblical text research, the harvest is not discouraging.

III. *Some problems and proposals*

A short account of work in progress is not a favourite place to discuss textcritical questions in detail. But among them, Peters' evaluation of the Old Testament part of Papyrus Bodmer III deserves special attention[32]. Peters claimed the readings of PBodmer III deviating from the Bohairic consensus as witnesses for the *original* Bohairic version. However, the comparison of these variants with the Sahidic text, which Peters neglected altogether, shows them to be simple transpositions of an ancient Sahidic translation. There is just the main value of PBodmer III, which is to be considered as a collateral witness for the Sahidic version, and not for "original Bohairic". In spite of this disagreement, Peters' impulse for a critical evaluation of the Old Testament Bodmer papyri, almost fully neglected by the Septuagint scholars, deserves our thanks.

Finally, would you allow me some proposals for the next tasks.

First of all, exchange and communication should be improved. There are serious examples of deficiencies due to a lack of information. The Coptic New Testament witnesses should be quoted according to the Münster manuscript numbers. A the end of our century Horner's system of numbering is out of date.

Not every fragment with a well-known and well-attested Coptic New Testament text should be published apart. Send it to Münster to be incorporated in to the great critical edition.

A collection and revised edition of the fragments in the "small" dialects, above all Fayyumic, would be very useful. Beyond the edition of biblical manuscripts, we need a *Biblia coptica patristica*, that means a collection of biblical quotations in the Coptic literature, both original and translation literature.

The main problem seems to me the objective evaluation of the Coptic variant readings as compared to the Greek texts and to the other Coptic dialects, as well as to variant readings within the same dialect. Questions of such a kind are not without consequence for the shaping and arrangement of the critical apparatus in our editions. A well-founded history of the Coptic versions of the Old and New Testament is remote, but it should be kept in mind. Any contribution, which can promote this aim, is welcome.

[32] See supra, note 21, especially his contribution to the Wevers *Festschrift*.

FRAGMENTE EINES SAHIDISCHEN MANUSKRIPTES DES MATTHÄAUS- UND JOHANNES-EVANGELIUMS IN DER BRITISH LIBRARY (MS. OR. 14149 [13-27])

Ein Zwischenbericht

Hans-Gebhard BETHGE
Mühlenbeck bei Berlin, RFA

Zu den wenigen Manuskripten, die nach Abschluß der Arbeiten des B. Layton zu verdankenden »Catalogue of Coptic Literary Manuscripts in the British Library« bzw. nach dessen Erscheinen (1987) in die Bestände des Department of Oriental Manuscripts and Printed Books aufgenommen wurden, gehören 27 Glas-Rahmen bzw. -Tafeln, die — mit Ausnahme von Tafel 12 — Papyrus-Fragmente unterschiedlicher Größe, Zusammengehörigkeit, Herkunft und Lesbarkeit aufbewahren und unter der Nr. 14149 katalogisiert sind. Von diesen sind die Tafeln 13-27 bereits vor nahezu 100 Jahren als besondere Einheit erkannt worden[1]. Die Fundumstände und das Schicksal dieses Manuskriptes bedürfen noch einer genaueren Untersuchung. Wie bisher zu erfahren war, gehörte das Manuskript längere Zeit au den Sammlungen der Egyptian Antiquities des British Museum, bevor es zur British Library kam und 1983 katalogisiert wurde. Zum Zeitpunkt der Erarbeitung der Edition des 3. Bandes des sahidischen Neuen Testaments durch G. Horner (1911) gehörte das Manuskript bereits zum British Museum. Im 1905 erschienenen Katalog von W. E. Crum wird es dagegen noch nicht erwähnt.

Meine erste, eher zufällige und zudem nur flüchtige Bekanntschaft mit diesem Manuskript führte sehr schnell zu der Feststellung, daß nur ein Teil der Fragmente in bezug auf ihre Identität richtig erkannt war. Andere Bruchstücke waren dagegen ungenau oder fehlerhaft und eine große Zahl überhaupt nicht identifiziert. Dieser Befund zeigt sich auch in der Ausgabe von G. Horner. Überraschenderweise führte bereit die erste Begegnung zu der Erkenntnis, daß keineswegs, wie die Tafelbeschriftungen und das handgeschriebene Verzeichnis der erworbenen

[1] Vgl. die handschriftliche Notiz in Tafel 12, die sich zwischen zwei Zeitungsausschnitten vom 27.1. und 3.3.1896 befindet: »Coptic fragments of St. John's Gospel / the property of Prof. Flinders Petrie about 1896 / quoted as ρ in Horner's edition of the Sahidic N.T.«. Zu F. Petrie (1853-1942) vgl. *The Concise Dictionary of National Biography*. Part II. 1901-1970. Oxford University Press 1982, 531.

Manuskripte angeben, alle Fragmente zum Johannes-Evangelium gehören, sondern ein nicht geringer Teil Texte aus dem Matthäus-Evangelium bietet. Ganz eindeutig zeigte sich dies schon rein äußerlich auf den Tafeln 15 und 24, wo einseitig beschriebene Bruchstücke Teile des Mt-Schlusses (28,19f.) bieten. Im Herbst 1987 und im August 1988 war es mir nun möglich, alle 110 Fragmente einer Autopsie zu unterziehen. Die dabei erreichten Resultate, die zum Teil freilich noch vorläufig sind, sollen hier kurz mitgeteilt werden.

Zum äußeren Befund

Die Fragmente sind Bestandteil eines ursprünglich umfänglichen Manuskripts, das die Evangelien nach Matthäus und Johannes in dieser Reihenfolge enthielt. Ein vergleichbarer Befund hinsichtlich der Abfolge begegnet gelegentlich auch in griechischen Bibelhandschriften, so im Codex Bezae Cantabrigiensis und in der Majuskelhandschrift 0234[2]. Die Tatsache, daß Mt-Stoff (ab Kap. 16) zur zweiten, Joh-Stoff (bis Kap. 15) aber zur ersten Hälfte des jeweiligen Evangeliums gehört, erklärt sich wohl damit, daß vom ursprünglichen Codex Teile nur der inneren Lagen erhalten geblieben sind. Der fragmentarische Zustand kann, wenn man einige Bruchstücke (z.B. in Tafel 22 und 24) genauer betrachtet, möglicherweise darauf zurückgeführt werden, daß Teile des Manuskripts zur Verstärkung eines Bucheinbandes benutzt wurden.

Der Text wird, wie auf den größeren Fragmenten häufig deutlich zu sehen ist, in zwei Kolumnen geboten. Kein Blatt ist komplett erhalten. Untere Teile von Blättern, Rand- und Mittelstücke sind zahlreich anzutreffen, obere Teile dagegen nur wenig (z.B. auf Tafel 25). Von den vielen Einzelteilen gehören einige, die jetzt in verschiedenen Tafeln plaziert sind, zusammen, ohne daß es freilich möglich ist, eine Seite völlig wiederherzustellen.

Die ursprünglichen äußeren Dimensionen der Blätter lassen sich bestenfalls annäherungsweise bestimmen. Unter der berechtigten Voraussetzung, daß beide Kolumnen eine gleichbleibende Breite (selten mehr als 70-75 mm) hatten, eine bestimmte, gleichbleibende Zeilenzahl und daß für die Anzahl der Buchstaben pro Zeile von einem Durchschnittswert ausgegangen werden kann (8-10) sowie unter der Annahme, daß sich der Text insgesamt nicht in gravierender Weise von der bisher bekannten sahidischen Textüberlieferung unterscheidet, ergibt sich die Zahl von etwa 30 Zeilen pro Kolumne. Das Format eines Blattes

[2] Vgl. K. und B. ALAND: *Der Text des Neuen Testaments*, Stuttgart 1982, 136.

ist ebenfalls nur ungefähr zu errechnen. Bei einer durchschnittlichen Zeilenhöhe von 8 mm (Buchstaben und Zwischenraum bis zur nächsten Zeile), mit der für die ganze Kolumne gerechnet werden kann, ergibt sich für die Kolumne bei der vermuteten Zeilenzahl eine Höhe von ca. 24 cm. Die Breite einer Kolumne beträgt in der Regel 7-7,5 cm. Der Abstand zwischen den beiden Kolumnen ist — nicht nur wegen der uneinheitlichen Zeilenlänge — unterschiedlich. Die Höhe bzw. Breite der erhaltenen oberen, unteren und seitlichen Ränder ist nicht einheitlich (unten z.B. bis 5 cm). Einige der größeren Fragmente sind knapp 20 cm breit, wobei ein seitlicher Rand fehlt. Die Breite der Blätter dürfte daher etwa 22,5 cm und die Höhe könnte 32-34 cm betragen haben.

Die Schrift weist auf das 5. oder 6. Jahrhundert. Dies gilt nicht für die sekundären Angaben zur Zählung bei Fragmenten in den Tafeln 21 und 22. Das Manuskript Brit. Libr. Or. 14149 (13-27) ist somit neben Papyrus Bodmer XIX die älteste sahidische Bezeugung des Matthäus-Evangeliums.

Die Lesbarkeit der Fragmente ist höchst unterschiedlich. Während eine größere Zahl, darunter auch die in der Horner-Edition des sahidischen Textes des NT berücksichtigten, ohne Probleme und mit Sicherheit ausgewertet werden kann, finden sich nicht wenige Bruchstücke, bei denen es — trotz Einsatz von technischen Hilfsmitteln und Untersuchung bei unterschiedlichen Lichtverhältnissen — äußerst schwierig ist, zu gesicherten Erkenntnissen zu gelangen. Dies ist z.B. dort der Fall, wo sehr kleine Fragmente, die nicht zusammengehören, direkt aneinander plaziert sind, dabei gelegentlich noch um 90° oder 180° verschoben (so z.B. in Tafel 15). Bei vielen sehr kleinen Fragmenten ist eine Auswertung nicht möglich.

Zur inhaltlichen Identifizierung der Fragmente

Bei der Autopsie der Bruchstücke ist es gelungen, nahezu alle identifizierbaren Fragmente eindeutig als Partien des Matthäus- oder Johannes-Evangeliums zu bestimmen. Der Grad der Sicherheit ist dabei unterschiedlich, vor allem bei sehr kleinen oder schwierig zu lesenden Bruchstücken. Die nachfolgende Übersicht vermittelt einen Überblick über die Anzahl der Fragmente pro Tafel und die Zugehörigkeit zum Ersten oder Vierten Evangelium bzw. Angaben über bisher nicht zu identifizierende Bruchstücke.

Tafel des Ms. Or. 14149	Anzahl der Fragmente	Fragmente mit Mt-Texten	Fragmente mit Joh-Texten	(Noch) nicht identifizierte Fragmente
13	2	–	2	–
14	10	6	–	4
15	11	1	3	7
16	7	1	2	4
17	8	2	3	3
18	4	–	2	2
19	10	–	5	5
20	4	–	2	2
21	3	–	3	–
22	10	–	5	5
23	6	–	2	4
24	15	2	7	6
25	4	3	1	–
26	11	4	2	5
27	5	–	2	3
INSGESAMT:	**110**	**19**	**41**	**50**

Folgende Stellen aus dem Matthäus-Evangelium konnten identifiziert werden:

Mt	Tafel	Mt	Tafel
16,24f.	17 r	27,18	26 r
16,28	17 v	27,27	26 v
17,25-27	25 r	27,30f.	26 r
18,1	25 v	27,43	26 r
24,27	14 v	27,46f.	26 v
24,37	14 r	27,57f.	17 r
25,?	14 r	27,62	17 v
25,32	14 v	28,2	14 r
25,34-36	25 v	28,2	14 r *[3]
25,44f.	25 r	28,6f.	14 r *
26,2f.	25 r	28,9f.	14 v*
26,14f.	25 v	28,12f.	14 v*
26,17f.	14 v (2 Fragm.) 24 v	28,12f.	14 v
26,27f.	14 r (2 Fragm.) 24 r	28,19	16 v**[4]
27,14	26 v 26 v	28,19f.	24 v**
27,17f.	26 r	28,20	15 v**

Das Ms. Or. 14149 (13-27) enthält also 15 zweiseitig beschriebene Fragmente mit Texten einer Kolumne, ein zweiseitig beschriebenes

[3] * = Fragment mit zwei Kolumnen.
[4] ** = einseitig beschriebenes Fragment.

Fragment mit Texten von zwei Kolumnen und drei einseitig beschriebene Fragmente mit Texten einer Kolumne. Es finden sich 32 Textstellen.

Folgende Stellen aus dem Johannes-Evangelium konnten identifiziert werden:

Joh	Tafel	Joh	Tafel
1,8f.	24 r	4,24f.	20 r *
1,9	24 r (2 Fragm.)	4,28f.	23 r *
1,12f.	24 v	4,33f.	23 r *
1,13	24 v	4,36f.	23 v *
1,13f.	24 v	4,39f.	23 v *
1,23	24 v	4,43-45	23 v *
1,23	24 v	4,46f.	23 v *
1,26f.	24 r	4,50f.	23 r *
1,26f.	24 r	4,54-	
1,33	16 r *	5,1	23 r *
1,36	16 r *	5,5f.	19 r
1,39f.	16 v *	5,6	19 r *
1,42	16 v *	5,9	19 r *
1,45	16 v *	5,13	19 v *
1,48	16 v *	5,17f.	19 v *
1,51	16 r *	5,16f.	19 v *
2,5f.	16 r *	5,19	19 v
2,9f.	27 r *	5,19	19 v *
2,12	27 r *	5,22	19 v *
2,15f.	27 v *	5,24f.	19 r *
2,18f.	27 v *	5,27f.	19 r *
2,22f.	27 v *	5,27f.	19 r
3,1f.	27 v *	5,22	24 v
3,4	27 r *	5,27(?)	24 r
3,6-8	27 r *	5,30	19 r
3,10f.	13 r *	5,30	24 r *
3,13f.	13 r *	5,34f.	24 r *
3,16f.	13 v *	5,36f.	24 v *
3,19f.	13 v *	5,39	24 v *
3,23f.	13 v *	5,39f.	19 v
3,26f.	13 v *	8,58-	
3,29	13 r *	9,1	22 v *
3,32f.	13 r *	9,4f.	22 v *
3,36-		9,8(?)	22 r *
4,1	20 r *	9,11f.	22 r *
4,5f.	20 r *	9,16	15 r
4,9f.	20 v *	9,16	15 r *
4,11f.	20 v *	9,19	15 r *
4,14f.	20 v *	9,22	15 v *
4,19f.	20 v *	9,25	15 v *
4,22	20 r *	9,25	15 v

Mt	Tafel	Mt	Tafel
9,25	22 v[5]	12,12f.	21 r
9,28f.	26 v*	12,16f.	22 r
9,33	26 v*	12,28f.	22 v
10,12	26 v*	12,32-34	15 r*
10,16	26 v*	12,36	15 r*
10,19-21	26 v	12,40	15 v*
10,33f.	26 r	12,42-44	15 v*
10,35f.	25 r	13,37f.	18 r
11,5-7	25 v	14,3	17 r
11,30f.	22 v	14,7	17 v
11,42	22 r	14,10f.	18 v
11,45f.	21 r	14,13-15	17 v
11,48f.(?)	22 r	14,23f.	17 r
11,49f.(?)	21 r[6]	14,26f.	17 r
11,52(?)	22 v	15,5f.	17 v
11,54f.	21 v	15,9f.	18 v
11,57-12,2	21 v	15,19	18 r

Das Ms. Or. 14149 (13-27) enthält also 22 zweiseitig beschriebene Joh-Fragmente mit Texten einer Kolumne, 17 zweiseitig beschriebene Fragmente mit Texten von zwei Kolumnen und zwei Fragmente, die hinsichtlich ihrer jeweiligen Rückseite noch nicht identifiziert wurden. Die Fragmente bieten insgesamt 114 Textstellen, freilich — ebenso wie bei den Mt-Bruchstücken — mit höchst unterschiedlichem Umfang.

Das Ms. Or. 14149 (13-27) enthält außer den hier aufgezählten Mt- und Joh-Fragmenten noch weitere 50 Bruchstücke, deren Identifizierung in nahezu allen Fällen unmöglich sein dürfte.

Zum Wortlaut der Texte

Im gegenwärtigen, teilweise erst provisorischen Stadium der Arbeiten mit den Londoner Mt- und Joh-Fragmenten ist es noch zu früh und hier zudem nicht möglich, die Texte komplett zu präsentieren. Bei der bisherigen Beschäftigung mit diesen Fragmenten wurde deutlich, daß sie sich gelegentlich von anderen Bezeugungen der gleichen Texte unterscheiden, daß mithin Varianten vorliegen. Diese sind sicher verschieden zu erklären und differenziert zu bewerten.

Anhand einiger Beispiele soll nun das bisher Gesagte anschaulich demonstriert werden.

[5] Dieses Fragment liegt auf der rechten oberen Ecke des Bruchstückes, das den Text von Joh 9,11f. bietet. Die Rückseite ist derzeit nicht zu sehen.

[6] Die Identität der Rückseite ist noch festzustellen.

Brit. Libr. Ms. Or. 14149 (14): Das folgende Fragment ist in Tafel 14 in der zweiten Reihe plaziert. Es gehört zu einer linken Kolumne. Der linke Blattrand ist in seiner ursprünglichen Breite nur zum Teil erhalten. Die maximale Breite des Bruchstückes beträgt 5,8 cm, die maximale Höhe 3,8 cm.

→		↓	
п[є пагге]	Mt 28,2	[ноб ⲛ̄ⲥ]омⲛ̄т	Mt 28,12f.
λос гар [м̄пхо]		[ⲛ̄ⲙ̄]ⲁ̣тоϊ єγ	
єіс ⲁ̣ⷭ[і єпє]		[хω м̄]ⲙ̣ос хє	
снт ⲥⲛ̄[3-5]		[ⲁхі]с хє	
ⲁⷭ† п[єⷭоγоϊ]			

Dieses Bruchstück gehört zu dem größeren Fragment mit zwei Kolumnen, das sich auf der Tafel unten befindet[7]. Es enthält auch Reste des unteren Blattrandes. Die maximale Breite des Fragments beträgt 16,0 cm, die maximale Höhe 5,6 cm.

→			
]ⷭ ọ[	Mt 28,2	]...[	Mt 28,6f.
ⲁ̣ⷭскорк$\overline{\text{р}}$ м̄ ←——— 1,8 cm		———→ ⲥнтⷭ̄ ⲁ̣[γω ⲛ̄]	
пωнє` ⲁⷭⲥмо ←——— 1,7 cm		———→ тєтⲛ̄вω[к ⲥⲛ̄]	
ос єⲥраϊ єхωⷭ ←——— 2,1 cm		———→ оγбєпн ⲛ̄[т]	

↓			
[ⲥт]ⲉ̣ⲛ̄ⲛⲉ̣[ⷭ]	Mt 28,9f.	].[	Mt 28,13
[оγ]єрнтє ⲁγ ←——— 2,3 cm		———→ ⲛєⷭмⲁθєⲧ[нс]	
[оγ]ωⷯ̄т ⲛⲁⷭ· ←——— 2,2 cm		———→ ⲛ̄ⲉⲛⲧⲁγєⲓ̣ ⲁ̣[γ]	
[т]ọтє пєхⲁⷭ ⲛⲁγ ←— 1,5 cm		———→ ⷭітⷭ̄ ⲛ̄хіоγ[є]	

Brit. Libr. Ms. Or. 14149 (15): Das folgende Fragment ist in der Tafel 15 in der vorletzten Reihe plaziert. Es handelt sich um die untere linke Ecke eines Blattes. Der linke Rand ist in seiner ursprünglichen Breite nur zum Teil erhalten. Die maximale Breite des Bruchstückes beträgt 7,7 cm, die maximale Höhe 6,3 cm.

→		↓	
ⲁ̣ⲛ ⲥ̄м [пноγ]	Joh 9,16	[рєⷭ]$\overline{\text{р}}$ ноβє пє	Joh 9,25
тє пє [хє ⲛ̄ⷭ]		[оγⲁ] ⲁнок пє	
ⲥⲁрєⲥ [ⲁн є]		[†соо]γн м̄моⷭ	
пⲥⲁввⲁ[тон]		[хє] ⲛ̣єϊ ⲛ̄вⲗⲗє	
ⲥєнкọ[оγє ⲁє]		[пє] ⲁγω тє	

[7] Die angegebenen Identifizierungen (Joh. 10,35 bzw. 11,5) sind nicht zutreffend.

Dieses Fragment gehört unmittelbar zum daneben plazierten Bruchstück mit Resten von zwei Kolumnen, dessen Identität G. Horner bereits bekannt war. Es handelt sich um den unteren Teil eines Blattes. Der Rand ist in seiner ursprünglichen Höhe nur zum Teil erhalten. Die maximale Breite des Fragmentes beträgt 9,4 cm, die maximale Höhe 8,9 cm.

→

[ϕa]pıccaı	Joh 9,16		Joh 9,19
[oc ⲭ]ε πεϊρω			
[με ⲛ̄o]γ εβoλ			
[aN ϩ̄ⲙ̄] ⲡⲛ̣oγ			
[τε πε] ⲭε ⲛ̄ⲧ		...[	
[ϩaρεϩ aN ε		aγω a[γⲭnoγ]	
[πcaββ]ạ̣τoN		oγ ⲭε [πaϊ πε]	
[ϩενκ]ọ̣ọ̣γε ⲁε		πε ⲛ̣ε[τⲛ̄ ⲱhpε]	

↓

[ ].	Joh 9,22	aq[oγωⲱⲃ̄ ⲛ̄]	Joh 9,25
[ ].		ϭı ⲡh [ⲭε ⲛ̄†]	
		cooγ[ɴ aN]	
[ ].		aNoκ[ⲭε oγ]	
		ρεqⲣ̄[Nobε πε]	
		oγa ạ̣[Noκ πε]	
[r]ap εγcmı		†coo[γN ⲙ̄moq]	
[Nε ⲙ̄]moc ⲛ̄ϭı		ⲭε ɴ̣[εϊ ⲛ̄bⲗ̄λε]	
[ⲛ̄ıoγa]aϊ ⲭεκac		πε ạ̣[γω τε]	

Zur Weiterarbeit

Es ist vorgesehen, die identifizierten Fragmente bald komplett zu veröffentlichen. Dies gilt zunächst für die zum Matthäus-Evangelium gehörenden und in ihrer Identität bisher unbekannten Texte[8], für die die erforderlichen Transkriptionen bereits erarbeitet wurden. Danach sollen für alle zum Vierten Evangelium gehörenden Texte ebenfalls gesicherte Transkriptionen erarbeitet und auch diese Texte im Wortlaut publiziert werden.

Wenn die Texte aller Fragmente in ihrem Wortlaut bekannt sind, wird es möglich sein, ihren Platz und ihre Bedeutung im bzw. für den

[8] Vgl. F.-J. Schmitz/G. Mink/ B. Aland: *Liste der Koptischen Handschriften des Neuen Testaments*. I: *Die sahidischen Handschriften der Evangelien*. 1. Teil, *ANTF* 8, Berlin/New York 1986, 454.

Prozeß der sahidischen Textüberlieferung zu bestimmen, und zwar im Vergleich mit bisher bekannten Bezeugungen des Ersten und Vierten Evangeliums. Das ist letzlich das Ziel der Arbeit mit dem Manuskript der British Library Or. 14149 (13-27)[9].

[9] Zur Weiterarbeit gehört es auch, daß im Department of Oriental Manuscripts and Printed Books der British Library bisherige lücken- oder fehlerhafte Beschriftungen bew. Angaben geändert werden, und zwar auf der Basis der hier mitgeteilten Informationen. Die künftige Arbeit mit diesen Fragmenten könnte dadurch erleichtert werden, daß die Fragmente neu verglast werden, wobei die Berücksichtigung ihrer hier aufgezeigten teilweisen Zusammengehörigkeit wünschenswert ist. — An dieser Stelle möchte ich Dr. N.V. Nersessian, der für die koptischen Handschriften in der British Library zuständig ist, für die sehr guten Arbeitsbedingungen und mancherlei Hilfe bei der Untersuchung der Manuskripte herzlich danken.

LA CONSCIENCE MORALE, HÉRITAGE DE L'ANCIENNE ÉGYPTE

Jean de SAVIGNAC
Bruxelles

L'autorité de la conscience morale n'est pas un thème de la Bible hébraïque; par contre, elle se lit chez Paul, l'apôtre des nations, notablement au deuxième chapitre de l'épître aux Romains: «Quand les nations, dit Paul, qui n'ont pas la Loi, observent par nature les préceptes de la Loi; sans avoir la Loi, ils se la donnent à eux-mêmes. Ces gens montrent que l'effet, mieux 'l'essentiel' (Cf. 'to párergon' l'accessoire' et Matt. VII, 12) de la Loi est inscrit dans leurs cœurs, leur conscience en portant témoignage dans un débat qui tantôt les accuse et tantôt les approuve» (versets 14 et 15).

C'est là chez Paul, citoyen romain et heureux de l'être, un héritage du stoïcisme romain, admirablement présenté par Cicéron dans les pages terminales du premier livre de son traité sur les lois. Il y déclare: «Ainsi donc la mère de tout ce qu'il y a d'excellent est la sagesse dont l'amour a donné en langue grecque le terme philosophie. Rien de plus fécond n'est venu des dieux, rien de plus beau ou de plus profitable à la vie des hommes. Elle seule nous a enseigné, en plus du reste, à nous connaître nous-mêmes, ce qu'il y a de plus difficile; telle est la valeur de ce précepte, telle est cette maxime qu'elle n'a pas été attribuée à un homme mais au dieu de Delphes.

Quiconque parviendra à cette connaissance percevra premièrement qu'il y a en lui-même quelque chose de divin, un instinct qui est comme une présence et une similitude de la divinité; dans ce sentiment, il s'efforcera sans cesse de penser et de faire ce qui soit digne d'un tel présent des dieux, ensuite, quand il se sera bien examiné et approfondi, il comprendra les avantages avec lesquels la nature l'a fait naître et de combien de moyens elle l'a pourvu pour acquérir la sagesse et se la rendre propre. Puisque, dès le commencement, il lui a été donné de concevoir des notions générales et comme des ébauches de toutes choses, il comprendra qu'à l'aide de ces premières lumières, sous la conduite de la sagesse, il deviendra un homme honnête et heureux pour la même raison.

Car, lorsqu'une fois l'esprit, fortifié dans la connaissance des vertus, se sera dégagé de la servitude du corps et de sa recherche du plaisir, ce

qui est une tache à son honneur, aura dissipé toute crainte de la mort et de la douleur, sera entré en relation d'amour avec les siens et reconnu pour siens tous les hommes qui lui sont conjoints par la nature, aura embrassé un culte saint et une religion pure, aura acquis un vif discernement du bien et du mal, ce qui constitue la prudence, ainsi appelée du mot prévoir et est à notre âme ce qu'une vue perçante est au corps, quel état pourra-t-on dire ou imaginer plus heureux?

Quand, ainsi devenu, il portera ses regards vers le ciel, sur la terre, dans la mer et par toute la nature, qu'il découvrira l'origine et la fin de toutes choses, d'où elles naissent, où elles retournent, quand et comment elles disparaissent, ce qu'il y a en elles de mortel et de caduc, de divin et d'éternel, qu'il touchera au doigt, pour ainsi dire, celui qui préside à tout et qui gouverne tout (cf. Actes XVII,27, discours de Paul à Athènes), lorsqu'enfin il s'apercevra qu'il n'est point borné par des murailles à un coin limité de la terre mais que le monde entier n'est pour lui qu'une ville dont il est le citoyen, frappé de la munificence d'un spectacle où la nature se déploie toute entière, dieux immortels, qu'il se connaîtra bien, au gré de l'oracle! avec quel mépris et quel dédain comptera-t-il ce que les hommes regardent ordinairement avec tant d'admiration! (traduction parfois sur le sens plus que sur les mots, partiellement inspirée de celle de Morabin, Paris, 1777).

Plus haut, dans le même livre, Cicéron avait parlé d'un autre aspect de la conscience morale: «Quant aux actes criminels envers les hommes et les sacrilèges envers les dieux, il n'y a point d'expiation. On en est donc châtié non par des tribunaux qui n'ont pas toujours existé, n'existent pas partout et là-même où ils existent sont injustes très souvent, mais par un tourment et un harcèlement, non de furies munies de torches ardentes, comme dans les fables, mais par l'anxiété du remords et le sentiment de l'indignité» (XIV,40).

Ainsi, pour Cicéron, l'autorité de la conscience est première, antérieure à toute législation. En ce sens il a écrit au deuxième livre du même traité: «Même s'il n'y avait pas à Rome de loi écrite contre l'adultère, au temps de Lucius Tarquin, on ne peut en conclure que Sextus Tarquin n'a pas transgressé une loi qui est éternelle en faisant violence à Lucrèce. Car la raison tient à la nature même des choses et c'est elle qui suggère de bien faire et de se détourner du mal. Ainsi donc la loi n'a pas commencé d'être lors de sa formulation mais est originelle et cette origine est la raison divine. C'est pourquoi la loi véritable et première, ayant vraiment autorité de prescrire et proscrire, est la droite raison du Jupiter souverain (summi Jovis). (*Ibid.* II, IV,10.)

Ce «Jupiter souverain» est celui dont Aratus (†240) fait le début du

poème où il met en vers la cosmographie d'Eudoxe (390-337), le mathématicien et astronome de l'Académie de Platon (428-347/48) et que Cicéron avait traduit dans sa jeunesse. En effet, au début du même livre, Cicéron avait écrit: «Partons de Jupiter, c'est ainsi que commence mon poème d'Aratus». C'est donc le Dieu ordonnateur et animateur de l'univers.

On notera que c'est le même début du poème d'Aratus qu'a cité Paul dans son discours aux Athéniens, suivant Actes XVII, verset 28[1]. Le même sens romain de l'autorité de la conscience se retrouve dans les pensées de l'empereur Marc-Aurèle (121-180). On y lit: «La philosophie consiste à veiller sur le dieu intérieur, pour qu'il reste exempt d'affront et de dommage, qu'il triomphe des plaisirs et des peines, qu'il ne fasse rien à la légère, qu'il s'abstienne du mensonge et de l'hypocrisie, qu'il n'ait pas besoin qu'autrui fasse ou ne fasse pas ceci ou cela, sache accepter ce qui lui arrive et est sa part, comme venant de cette origine-là dont il est lui-même venu» (II,17, traduction A. Trannoy, Paris, Belles-Lettres, 1925, légèrement modifiée).

Si les Grecs, plus intellectuels, ont proclamé l'autorité souveraine de la raison (cf. Platon, Lois, IX,875c), les Romains, plus moralistes, ont affirmé la primauté de la conscience mais, incontestablement, cet infléchissement de sens, de la théorie à la pratique, avait été préparé par des textes de l'ancienne Égypte.

En effet, la première fois que l'on rencontre en langue grecque le terme «conscience» (syneidèsis) au sens de «conscience morale» se lit chez Ménandre (342-292), comédien moraliste, disciple de Théophraste, lui-même successeur d'Aristote à la direction du Lycée. Parmi ses maximes, on relève la suivante: «Il y a pour nous tous dans la conscience (syneidèsis) un dieu» (Monostichoi, 81, ed. S. Jaekel, Leipsick, Teubner, 1964).

Or cette sentence est exactement semblable à une inscription d'époque ptolémaïque (332-30) (cf. Wrezinski, Inscriptions égyptiennes au musée royal de Vienne (en allemand), Leipzig, 1906, p. 160), ainsi traduite par l'égyptologue russe Alexandre Piankoff: «Le cœur de l'homme, étant son dieu personnel, mon cœur est satisfait de ce que je faisais quand il se trouvait dans mon corps»[2].

[1] On ajoutera cette sentence de Cicéron dans une lettre à Atticus (XII,28,2): «ma conscience vaut plus pour moi que ce que disent tous autres»; «mea mihi conscientia pluris est quam omnium sermo» (cf. Paul, 1 Cor. X,29).

[2] Ce texte n'est pas isolé. Plusieurs des maximes du papyrus Insinger de la même époque ptolémaïque ont un sens semblable. Ainsi la maxime 545 dans l'édition de Fr. Lexa (Paris, 1926): «Celui qui obéit à sa conscience dort sans tristesse»; la maxime

Le même auteur commente ce texte de la manière qui suit: «Cependant le plus grand apport des Égyptiens à la civilisation reste leur foi en la force morale, leur conviction que 'la parole est plus forte que tout combat' (cf. Ermitage, Pap. 1116A recto) et que le juge suprême de l'homme, c'est son dieu personnel» (cf. «Le cœur dans les textes égyptiens depuis l'Ancien jusqu'à la fin du Nouvel Empire», Paris, Geuthner, 1930).

La papyrus cité porte l'Instruction pour Méri-Karé (vers 2000) et a été édité par W. Golénisscheff, avec la collaboration de A. Gardiner, à Saint-Petersbourg, en 1913. Le texte complet du passage déclare: «Sois un expert dans l'art de la parole, car la force de l'homme, c'est sa langue et la parole est plus forte que tout combat».

On ajoutera que l'égyptologue danois, Axel Volten, a traduit, d'après un autre papyrus du même texte conservé à la Bibliothèque Carlsberg «plus forte que toute arme» (cf. Zwei altägyptische politische Schriften, Copenhague, 1945). Le même thème de la conscience morale se retrouve dans des textes de la XVIII[e] dynastie (xvi-xiv s.) cités par l'égyptologue allemand A. Erman dans sa «Religion des Égyptiens» (p. 194, dans la traduction française de Henri Wild, Paris, Payot, 1937). On relèvera les deux suivants:

Sur une stèle de Pa-Heri, prince d'Elkab, à Elkab (Haute-Égypte), on lit ces mots dans l'exposé qu'il y fait de son comportement durant sa vie: «Je ne prononçais aucun mensonge contre autrui, car je connaissais le dieu qui est dans les hommes; je le discernais et distinguais ceci de cela».

En note à ce passage, l'égyptologue Kurt Sethe, l'a, dans sa traduction, ainsi commenté: «Je savais faire la distinction entre le Bien et le Mal, même s'ils avaient semblable apparence» (Urkunden der 18. Dynastie, IV,119).

On lit aussi dans la stèle de Nebamoun, contemporain de Toutmosis I et III (1528-1510 et 1490-1436), sur sa tombe à Drah Abou el-Nagah (près de Deir-el-Bahari), dans une déclaration sur son sort, après la mort: «Tu vis éternellement dans le bonheur avec la faveur du dieu qui est en toi» (ibid. IV,149).

Sur la signification du cœur chez les anciens Égyptiens, il convient aussi de citer le chapitre XXX du Livre des Morts où le défunt exprime

409: «N'aime pas trop ton ventre, connais la pudeur, ne méprise pas ton cœur»; la maxime 479 traduite par Lexa: «le cœur parfait de l'homme sage est élévé; sa demeure est la demeure de Dieu» et par Miriam Lichtheim (Anc. Egypt. Lit. T. III): «Le cœur et la langue de l'homme sage, la grandeur de leur demeure est d'être la demeure de Dieu».

sa crainte d'être accusé par son cœur, lors du jugement des dieux de l'au-delà. On y lit ces mots: «Ô mon cœur de ma mère, Ô mon cœur de ma mère, Ô viscère de mon cœur de mon existence terrestre, ne te lève pas contre moi en témoignage en présence des Maîtres des biens».

En note aux mots «cœur de ma mère», l'égyptologue Paul Barguet, de Lyon, a écrit: «savoir, mon véritable cœur, mon cœur de chair, celui qui vient de ma mère, considéré comme divinité dans l'homme, et représentant sa conscience».

On lit, en effet, dans la suite, au chapitre XXXb, au sujet du même cœur: «Tu es mon Ka, qui est dans mon corps, le Chnoum, qui rend prospères mes membres». Sur le mot «Chnoum» le même auteur note: «savoir, le dieu créateur, celui qui façonne les corps. Le ka est considéré comme une parcelle du Créateur habitant dans le cœur de l'homme» (cf. «Le Livre des Morts». Éditions du Cerf, Paris, 1967).

L'égyptologue berlinois, Hans Bonnet, a, il est vrai, montré qu'on ne pouvait conclure de la seule formule «le dieu qui est dans l'homme» à l'existence d'une conscience morale dans l'ancienne Égypte mais il n'y a pas contesté l'existence d'une telle conscience ni que la formule «le dieu qui est dans l'homme» pût l'attester. Il a écrit: «Le dieu qui s'exprime par la voix du cœur peut aussi être confronté à des décisions d'ordre moral et en ce cas l'homme pieux peut attacher grande importance à ses avertissements. À cet égard la notion du 'dieu dans l'homme' comprend aussi le domaine de la conscience morale mais elle ne coïncide pas avec elle». (cf. Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin, 1962, art. Gott im Menschen).

Les «confessions négatives» que l'on lit au chapitre 125 du Livre des Morts attestent de vives préoccupations morales chez les anciens Égyptiens. On y redisait la maxime: «Dis la vérité (maat = l'ordre qui est connu par la parole, la pensée), elle est grande et puissante et durable» (cf. A. Erman, Literatur der Aegypter, Leipzick, 1923, p. 173).

Certes les anciens Égyptiens croyaient à la magie. Toutefois, ce n'est pas sans raison que A. Piankoff a écrit: «L'homme divinisé, devenu Osiris, et muni de tous les charmes possibles, gardait néanmoins la conviction de porter en soi un juge sévère et incorruptible, représenté par son propre cœur» (op. laud., p. 93).

Cette thèse est confirmée par les écrits de Philon d'Alexandrie (v. 13 av.-J.C. - v. 54 ap.-J.C.) où la conscience morale tient une grande place. Il use pour la désigner du terme «elenchos» en plus du terme «syneidos» (cf. Quod deterius potiori insidiari soleat, 23,24 où «elenchos» remplace «syneidos»). Il se pourrait qu'il eût, en cette appellation, imité Ménandre, lequel, d'après Lucien (125-172), avait mis en

prologue à l'une de ses comédies une divinité nommée «elenchos» identifiable à la conscience morale (cf. «Le Pseudologiste», ch. 4)[3].

Quoi qu'il en soit, ce n'est pas de la philosophie grecque que Philon paraît avoir hérité cette insistance sur la conscience morale ni de la tradition juive. Elle doit, au moins autant que pour Ménandre, lui venir de l'ancienne Égypte.

On expliquera semblablement la présence du terme «syneidèsis» au sens, inusité en grec, de «conscience morale», dans la Sapience dite de Salomon en XVII,11. On a, en effet, toute raison de croire que ce livre a été écrit par un Juif d'Égypte.

Chez Paul, par contre, «syneidèsis» paraît traduire «conscientia» et être d'influence romaine, car c'est une notion supposée connue de ses lecteurs vivant sous le régime romain. Paul n'ignorait certainement pas la mentalité romaine et en appréciait les beaux côtés. Comment aurait-il pu, autrement, convertir le proconsul Sergius Paulus (Actes XIII,7 et 12)?

Quelques textes suffiront à montrer l'importance de la conscience morale dans les écrits de Philon.

Le premier est tiré du traité sur le décalogue: «Toute âme a de naissance en compagnon un moniteur (elenchos) dont la pratique est de ne rien admettre qui soit répréhensible, étant de nature constamment hostile au mal et ami du bien; c'est un juge des actions et aussi un accusateur; s'il est choqué, il réprimande en accusateur, blâme et humilie mais, en tant que juge, il instruit, avertit, exhorte à changer; s'il persuade, content, il fait la paix, mais s'il ne le peut, il combat sans trêve, ne délaissant ni jour ni nuit, piquant de son dard et infligeant d'incurables blessures au point de trancher une malheureuse et maudite vie» (87).

On lit aussi dans le traité sur l'immutabilité de Dieu: «Mais lorsque ce vrai prêtre, la conscience morale (elenchos), entre en nous, comme un rayon très pur de lumière, nous percevons les intentions malhonnêtes que recèle notre âme et les actions coupables et répréhensibles que nous commettons dans l'ignorance de notre vrai bien» (135).

Enfin un troisième texte assimile la conscience morale et l'intelligence. Il est tiré du traité sur la postérité de Caïn: «'On' (forme hébraïque de l'égyptien 'jounou' nom d'Héliopolis où le soleil était vénéré sous la forme d'une pierre sacrée nommée 'benben' dont la forme agrandie donnera l'obélisque) est appelée 'amas' ('bounos' terme de la Septante qui désigne un amas, une colline, un haut-lieu de culte,

[3] Cf. LIDDELL and SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, ed. 1925, art. *elenchos*.

l'hébreu bamah, constitué d'un amas de pierres et d'une ou des colonnes ou stèles) mais symboliquement signifie l'intelligence, car en elle sont amassées les pensées de chacun. Notre législateur l'atteste en déclarant que 'On' est Héliopolis, la cité du soleil (cf. Exode I,11 dans le texte de la Septante). En effet, comme le soleil, à son lever, fait apparaître ce que cache la nuit, l'intelligence, émettant sa lumière, fait percevoir toutes choses, réalités et circonstances. C'est pourquoi il n'est pas erroné de dire de l'intelligence qu'elle est le soleil de l'être composite que nous sommes, car si elle ne se lève en notre petit monde, elle laisse sur les êtres d'épaisses ténèbres et ne manifeste rien.

C'est cet amas (bounos) que Jacob, figure de l'ascète, appelle en témoin de son accord avec Laban (cf. Genèse XXXI,44-48), affirmation très explicite que l'intelligence est, en chacun de nous, un témoin des délibérations intimes et la conscience (syneidos), un juge incorruptible et qui ne peut mentir» (57-59)[4].

Le célèbre historien de la philosophie, Émile Bréhier, a écrit sur la morale de Philon d'Alexandrie qu'elle est «la première morale de la conscience» (cf. Les id. philo. et rel. de Philon d'Alexandrie, p. 310, dans l'édition de 1925). Il ne cite comme antécédent grec qu'un texte de Polybe (v. 220-v. 125) dont il voit l'origine dans un texte de Ménandre moins explicite que celui que nous avons cité, exacte réplique d'une maxime inscrite sur un sarcophage égyptien. Ainsi sa citation de Polybe n'éloigne pas de l'Égypte. Mais il y a beaucoup plus à dire au sujet de Polybe et de l'Égypte, car on lit dans son œuvre un passage d'une origine égyptienne manifeste. Voici cet étonnant passage: «Il m'est avis que la nature a donné aux hommes comme déesse souveraine la vérité et lui a conféré la plus grande puissance. Alors que tout se ligue contre elle et que parfois même les probabilités apparaissent du côté du mensonge, je ne sais comment elle-même par elle-même pénètre dans les âmes humaines et tantôt déploie soudain sa force, tantôt, longtemps obscurcie, finalement triomphe elle-même par elle-même et confond le mensonge» (Livre XIII,4-6).

Or, où a-t-on fait de la vérité la déesse suprême sinon en Égypte depuis le temps des Pyramides jusqu'à celui de Pétosiris, à la veille de la conquête d'Alexandre?

Jamais aucun pharaon n'a proclamé que sa volonté était la loi; c'est Maat, la vérité, la justice, l'ordre qui met chaque chose à la place que la

[4] Conséquemment on peut traduire Hébreux XI,1: l'intelligence des réalités invisibles. Cf. Daniel XII,3 où les martyrs, témoins des choses invisibles, sont appelés «intelligents» (maskilim).

nature lui a donnée, que les Pharaons voulaient, prétendaient faire régner à l'exemple de Ré lui-même dont Maat était la fille.

Déjà aussi nous avions observé que c'est en Égypte, après Ménandre, que l'on constate le second emploi du terme «syneidèsis» au sens de «conscience morale», dans la Sapience de Salomon.

Ce n'est donc pas par hasard que «la première morale de la conscience» ait été écrite en Égypte. C'est un legs de l'ancienne Égypte, tout comme Maat, le culte de la vérité et de la justice, pierre fondamentale de toute civilisation. Et c'est encore la même Égypte qui nous a légué la conviction qui est à la base de tout l'humanisme: la parole est plus forte que toute arme.

SECTION X

MANICHÉISME

RECENT STUDIES IN MANICHAEISM. A GENERAL VIEW

Søren GIVERSEN
Århus Universitet

Recent studies in Manichaeism are all influenced by the successful decipherment of the Cologne Mani Codex (= CMC). The decipherment itself has directly had an enormous influence on the study of the history of Mani himself and on the genesis, development, and fate of the manichaeism and the doctrines and practices of this community. It is so because we now have more information about Mani's spiritual background and also more about the formative years of Mani's life; information which will mean a great change in many descriptions of Mani's personal life, but which also will influence our perception of some of the Manichaean doctrines, as e.g. the paraclete. But the decipherment has also indirectly had a strong influence in that sense that it increased the interest in common for the study of Mani and Manichaeism.

It must, however, be added that many years' continuous and profound scholarly study of Mani and Manichaeism — also in the years when the Nag Hammadi texts were more in the focus — also has contributed to the increased interest in Manichaean studies.

The study of Manichaeism has in different ways rapidly made good progress in the four years which have passed since The III International Conference on Coptic Studies in Warzaw in August 1984, and the following report deals — as it was decided in Warzaw — with studies which have appeared during the years after the conference in 1984. The report is — as it also was decided — limited to the Western branch of Manichaeism which is mainly limited to Coptic and Greek material.

Conferences

Two conferences and their proceedings have especially contributed to the progress of Manichaean studies: the 1st International Symposion on the Greek Cologne Mani Codex in Rende (Cosenza) in 1984. The proceedings are published by Luigi Cirillo (with the collaboration of Amneris Roselli) in: *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale*. Cosenza 1986). The first published by Peter Bryder

Manichaean Studies (Lund Studies in African and Asian Religions, vol. 1) Lund 1988. A second International Symposion on the CMC was held in Rende in 1987 and the proceedings from this will be published in 1989 or 1990. Papers on Manichaeism were also presented at the Carl Schmidt-Colloquium in Halle, GDR, in April 1988. The acts from this conference will include such papers and are expected to be published in 1989 or 1990, edited by Peter Nagel.

Abstracts, survey and bibliography

This increased interest has in the last years resulted in such an ever increasing stream of books, articles and other publications on Manichaean topics that it would be too ambituous in this report to try to present more than a general view. It is my intention to do this through examples from the different topics, and I am aware that it will not be possible to take into account all the most important studies. A nearly complete list of publications in this field from the last years can be made from the useful series of abstracts and reviews by M. Tardieu, continously published in each number of the Abstracta Iranica. We are now in the lucky situation that the history of the study of Mani and Manichaeism by J. Ries again is available, viz. J. Ries: *Les études Manichéennes des controverses de la réforme aux découvertes du XX^{e} siècle* (Louvain-la-Neuve 1988) which will be a useful tool for all students of Manichaeism. A useful, comprehensive bibliography for the whole period until 1965 can be found in J.P. Asmussen: *X^{u}āstvānīft, Studies in Manichaeism* (Copenhagen 1965). A good bibliography also for the later years is found in Peter Bryder, *The Chinese Transformation of Manichaeism*, Löberöd 1985. It is to be hoped that a data-based bibliography soon will be created and kept up to date.

Doctrine

A new view on Mani and Manichaeism has already taken shape in a lot of studies, articles, or monographs. Common for most of them is that they accept the information in the CMC about Mani's close connection with a sect of baptists. It has been discussed what kind of baptists they were among when Mani grew up, especially it has been discussed if they were Elchasaites. Serious arguments against this have been raised in a study by G.P. Luttikhuizen, *The Revelation of Elchasai.* Texte und Studien zum Antiken Judentum 8, 1985 (e.g. p. 221). That this sect essentially was of Elchasaitic character has been maintained by the editors of CMC (A. Henrichs, L. Koenen, and

C. Römer), but also by other scholars, e.g. Kurt Rudolph, *Antike Baptisten*, Sitzungsb. Leipz., phil. hist. Kl. 121,4, 1981, 13-17 § 2,5, and Luigi Cirillo, *Elchasai e gli Elchasaite*, Cosenza 1984. It is also often discussed if Elchasai was a mythical figure, perhaps created thanks to a misunderstanding, or if Elchasai was a historical person. The prevailing view in most studies is for the moment that Elchasai was a historical person, but how this might be, it is clear that we in the CMC find Elchasai mentioned as the leader (ἀρχηγός) or founder of the sect of baptists (CMC 94,9ff.). A survey of the sources is given by Jes P. Asmussen in his article *Alchasai*, in Encyclopaedia Iranica, I,8, London 1985, 824-25. The spiritual background of Manichaeism has very often been the object of a profound study. Did the Manichaeism come from Christianity, Judaism, Gnosticism, Zoroastrism, or what? Kurt Rudolph, *Mani and Gnosis* (Manichaean Studies, ed. P. Bryder 1988, 191-200), has tried to find the starting point of Manichaeism. Kurt Rudolph has previously tried to take the Nag Hammadi texts into account in this connection (*Gnosis und Manichäismus nach koptischen Quellen*; in: Koptologische Studien in der DDR. Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle Wittenberg, Sonderheft 1965, 156-190); it is well known that at least two of the Nag Hammadi-manuscripts were used by the Manichaeans: i.e. The Gospel of Thomas (II,2) and the Gospel of Filip (II,3). Now Kurt Rudolph comes to the conclusion that Mani stands in the Christian-Gnostic tradition and that his school has continued with this, but that Mani in spite of all kinds of dependence was a brave, independent, and consequent philosopher of his own.

The relation between Mani and the sect of baptists has also been the object of a study by Reinhold Merkelbach, *Die Taüfer bei denen Mani aufwuchs* (Manichean Studies, ed. P. Bryder, 1988, 105-133). R. Merkelbach points out that the Manichaean religion in many ways and also in its view of life was a continuation of the religion of the *Mugtasila*; the real difference was that the religion of the *Mugtasila* mainly was a cult religion meanwhile Mani changed this into a radical Gnostic religion and created a great mythological, gnostic system.

Among the many studies on different topics some — more or less representative — are chosen to be mentioned in the following. Reinhold Merchelbach has in six studies: *Manichaicha 1-3*, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, 56, 1984, 45-53, and *4* in ZPE 57, 1984, 73-77 and *5-6* in ZPE 58, 1985, 55-58 contributed to the study of passages in CMC, the question about the patronymicon Addā, Fortu-

natus's trinitarian confession and Serapion of Thmuis, Contra Manichaeos, 35,9-13.

Ugo Bianchi, *The Contribution of the Cologne Mani Codex to the Religio-Historical Study of Manichaeism*, in: Papers in Honour of Professor M. Boyce, (= Acta Iranica 24). Leiden 1985, 15-24, maintains that a deep radical dualism is an essential part of the Manichaean doctrine.

G. Stroumsa, *König und Schwein. Zur Struktur des manichäischen Dualismus*, in: Gnosis und Politik, herausgg. J. Taubes, Paderborn 1984, 141-153 will show that Mani was a monotheist and not far from the main Christian doctrines concerning God.

In 1981 Werner Sundermann published a very useful collection of texts: *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, mit einem Appendix von Nicholas Sims-Williams. In his *Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer*, I & II. Altorientalische Forschungen 13, 1986, 40-92, 239-317, Werner Sundermann tries to find from where the historical trends in the Manichaean literatur have had their inspiration or startingpoint. The CMC and the historical trends in the Coptic Manichaean literature are influenced by the Diatessaron of Tatian.

How the Manichaean exegesis of New Testament texts was can naturally best be seen in the genuine Manichaean writings. It is, however, sometimes also possible to get an impression of this in patristic texts which quote Manichaeans. This is the case in a newly published editio princeps of a homily of Severianus who was bishop of Gabala in Syria in the beginning of the 5th century. This homily from a collection of 76 homilies in a 9th century manuscript in Moscow and falsely attributed to John Chrysostomus is now edited by Michel Aubineau, *Un traité inédit de christologie de Sévérien de Gabala*: In Centurionem, et contra Manichaeos et Appolinaristas (= Cahiers d'Orientalisme 5), Genève 1983, 166 pp. The homily can on the basis of external witnesses and for internal reasons be defined as a homily of Severianus. It is an interesting text because its polemic against the Manichaeans includes Manichaean exegesis of three pericopes in the New Testament, viz. Luke 6,45 (in No. 15), Galatians 5,19 (No. 21) and 1 Corinthians 15,50 (No. 22). The Manichaeans, says Severianus, regard σάοξ as something evil. Quoting Galatians 5,19 they explain the text so: "You see how he (Paul) places flesh and spirit against each other, and how he calls one the source of good things, the other the source of bad things" (o.c. p. 122). The editor, M. Aubineau regards the homily as christological, meanwhile P. Nautin, *L'homilie de Sévérien*

de Gabala, Vigiliae Christianae 38, 1934, 393-399 thinks it has a liturgical use. Who was the paraclete in Manichaeism and in Mani's own thoughts? Mani either identified his syzygos or twin or indeed himself as the paraclete — this is commonly the answer to the last question. The last point of view was maintained by H. H. Schaeder (Gnomon 9, 1933, 351-352) o.a., meanwhile P. Nagel (*Der Parakletenspruch des Mani*, Mitteilung der Ägyptischen Sammlung 8, 1975, 303, Anm. 7), K. Rudolph (*Die Bedeutung des Kölner Mani-Codex für die Manichäismusforschung*, Mélanges d'Historie des Religions offerts à H.-C. Puech, Paris 1974, 478-480), S. Giversen (*Le paraclet et la connaissance de Dieu*: Gnosticisme et Monde Hellénistique, ed. J. Ries, 1982, 200-207) o.a. found that Mani himself only regarded his syzygos as the paraclete and that it was the Manichaean church who identified Mani with the paraclete.

What is common to these answers to the question is that they are based upon the Western tradition since the idea of a paraclete only has been testified in West-Manichaean tradition but now Werner Sundermann has shown that a tradition about the paraclete is also found in East-East-Manichaean tradition. Werner Sundermann, *Der Paraklet in der Ostmanichäischen Überlieferung* (Manichaean Studies, ed. P. Bryder 1988, 203-212) has in a hitherto unpublished Manichaean-Soghdian fragment M 1828 which is very damaged in a quotation of John 16,13 found a Soghdian word for "paraclete"; ps'γrywθ, and through this an equivalent middlepersian word pasāgrīw is by Werner Sundermann identified not merely as "substitute", but more concretely as "paraclete" which is found in M 32(b). From this follows that the tradition of Mani's identification of himself as the paraclete is testified in East-Manichaean tradition (MS 1988, 211).

The Christology of Manichaeism is one of the most important points for a precise definition of the character of its belief. In a study of the Christology of the early Manichaean community, Nils Arne Pedersen, *Early Manichaean Christology, primarily in Western Sources* (Manichaean Studies, ed. P. Bryder 1988, 157-190) finds that the Christology at this stage of its development includes two tendencies: a tendency of the de-historation of the Jesus-figure, but also a tendency with an expressive idea of a history of salvation and eschatology, thus joining together the Christology of the Gnostics and the Christology of the Baptists (o.c., 186).

Seth is one of the mythical figures which plays an important role in the Gnostic texts, e.g. in some of the Nag Hammadi texts as Codex II,1 (Apocryphon of John), II,4 (The Hypostasis of the Archons), III,2 (The

Gospel of the Egyptians), V,5 (The Apocalypse of Adam), VII,2 (The Second Treatise of the Great Seth), VII,5 (The Three Steles of Seth), VIII,1 (Zostrianos) and IX,1 (The Testimony of Truth). But Seth is also one of the important mythical figures in Manichaeism; in the Fihrist of al-Nadim we have a long description of his birth as a beautiful child, later called *Shatil* (B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadim*, New York 1970, vol. 2, 783-786), whereas his name in Manichaean texts usually appears as *Sethel* or *Sitil* (e.g. Kephalaia Berlin, 12,10-21; 42,25-26; Psalm-Book 2,144,1-7), Homilies 61,23, or CMC 50,8-52,7). G. Stroumsa has in his Harvard dissertation, *Another Seed*. Nag Hammadi Studies 24, Leiden 1984, devoted a chapter (pp. 145-167) to "Gnostic Myths in Manichaean Garb" in which also the figure Seth i.a. is discussed as a central Manichaean entity. The figure of Seth has earlier been the object of studies from the hand of Birger A. Pearson (*Egyptian Seth and Gnostic Seth*, Society of Biblical Literature Seminar Papers 1977, Missoula 1977, 25-43; *The Figure of Seth in Gnostic Literature*, in: B. Layton, ed., The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, 1978, vol. 2: Sethian Gnosticism, Leiden 1984, 145-152). Now Birger A. Pearson, *The Figure of Seth in Manichaean Literature* (Manichaean Studies, ed. P. Bryder 1988, 147-155) has tried to find out of which character this Seth-figure in the Manichaean literature is, and Birger A. Pearson concludes "that Mani's teachings regarding Seth were influenced by previous Gnostic traditions of a 'Sethian' in the stamp" (o.c., 155). The answer to the question how this influence was conveyed to Mani is not easy to give, but Birger A. Pearson suggests "that the prophet, highly educated as he was, had access to Gnostic literature of a Sethian stamp, perhaps already available to him in the Elchasaite community in which he raised" (o.c., 155).

A prolific method in the study of Manichaeism consists of tracing specific relevant words throughout the texts. This method has been used by Paul van Lindt (*Remarks on the use of σχῆμα in the Coptic Manichaica*, Manichaean Studies, ed. P. Bryder 1988, 95-103) who has tried to trace the Greek word σχῆμα and Coptic words closely related to this. P. van Lindt comes to the preliminary result that the word in the Coptic Manichaica can be translated as "material shape". The concept of the material shape predominates in Manichaeism as proven e.g. by the title itself of the Greek codex" (= CMC). Paul van Lindt finds it remarcable that the technical term σχῆμα is not met with in the CMC. To this may perhaps be noted that a good deal of the CMC is very mutilated (e.g. nearly nothing is left of pp. 165-192), so that it

cannot be excluded that the word perhaps could have existed in the lost parts.

History

A general survey of the history and spread of Manichaeism is given by Samuel N.C. Lieu in his *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey*, with a foreword by Mary Boyce. Manchester 1985 (2. edition 1988), 360 pp.

L. Koenen has in a very profound study, *Manichäische Mission und Klöster in Ägypten*, in: Das römisch-byzantinische Ägypten. Aegyptiaca Treverensia, Mainz.a.R. 1983, 93-108 i.a. tried to show that the Manichaeans came into Egypt from the ports at the Red Sea.

Another view is maintained by J. Vergote, *L'expansion du manichéisme en Égypte*, in: After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to Professor A. van Roey, ed. C. Laga, J.A. Munitiz & L. Van Rompay. Leuven 1985, 471-478 (= Orientalia Lovaniensia Analecta, 18). In this study J. Vergote tries to combine L. Koenen's idea about the Manichaeans' coming to Egypt with the idea of M. Tardieu (*Les Manichéens en Égypte*, Bulletin de la Société Française d'Égyptologie, 94, 1982, 5-19) that the Manichaeans followed the palmyrean army and came into Egypt through Alexandria in the years 268-270.

The confrontation between the Catholic Christian church and the Manichaean church is studied in Ylva Vramming, *Anathema, en vändpunkt i den manikeisk-kristna troskonfrontation.* Bollnäs 1983, 161 pp. This study which is a dissertation at the university of Uppsala, studies the two-Anathema-formulas, the shorter and the longer Greek Anathema and will especially try to answer two questions: how exactly do the formulas describe the Mediterranean Manichaeism, and what is the liturgical "Sitz im Leben" of these formulas? Ylva Vramming tries to show that the formulas, although polemical, were describing facts about the Manichaeism, and that the formulas might be described as a threshold which the Manichee had to pass before a pre-baptismal education could begin. This study which is in Swedish deserves to be published in one of the major European languages.

The Theodosian decrees from 381 AD against Manichaeism were a hard blow of religious intolerance from the imperial power. One can wonder why this intolerance was directed against Manichaeism. Per Beskow, *The Theodosian Laws against Manichaeism* (Manichaean Studies, ed. P. Bryder, 1988, 1-11) comes to the result that it was so

"because the Manichaeans formed a more profiled and wellorganized movement than other ascetic groups"; ascetic underground movements were regarded by the imperial authorities as socially harmful; it could be accepted that they were ascetic, but the Manichaeans would not only withdraw from society, but they wanted to transmit their values to society as a whole, and they tended to upset law and order by questioning the laws of marriage, property, etc. Therefore this first blow was directed against them, before the persecution was extended to other ascetic communities (o.c., 11).

The influence from Christianity, Judaism, Baptists, Gnostics or Zoroastians, etc. upon Manichaeism has already been mentioned. It is, however, quite clear that the Manichaeism itself also has influenced other groups. Thus the influence of Manichaeism upon the Koran has been traced by Tord Olsson, *The Manichaean Background of Eschatology in the Koran* (Manichaean Studies ed. P. Bryder, 1988, 273-282) who in Sura 56 (sūrat al waqi'a) finds the Koran's message about three distinct categories of people, in stead of as usual only two sorts: the foremost, the righteous, and the wicked; the conclusion of Tord Olsson is that "The impact on Koranic eschatology of the ideas in this and other Manichaean apocalyptic texts is so important that it deserves further study".

H. J. W. Drijvers, *Addai und Mani. Christentum und Manichäismus im dritten Jahrhundert in Syrien*. Orientalia Christiana Analecta 221, Roma 1983, 171-185 will try to show how details from the Manichaean traditions were used by the church in Edessa in the 4th century in its efforts to build up a tradition of legends about king Abgar as a pious person.

Texts

The publication of the CMC in ZPE from 1975 and onwards was completed by Albert Henrichs and Ludwig Koenen's Berichtungen (ZPE 34, 1979, 26) and by L. Koenen and Cornelia Römer, Neue *Lesungen im Kölner Mani Kodex* (ZPE 58, 1985, 47-54). A very important edition of the text was published in 1985: *Der Kölner Mani-Kodex, Abbildungen und Diplomatischer Text* herausgegeben von Ludwig Koenen und Cornelia Römer (— Papyrologische Texte und Abhandlungen, Bd. 35), Bonn 1985, pp. XXV + 348). This indispensable and most valuable edition enables the user to work with the text in a textual critical way — and gives an impression of what a difficult task the editors have had.

This editorial work was followed up with a very useful and handy critical edition of the CMC: *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes.* Kritische Edition aufgrund der von A. Henrichs und L. Koenen besorgten Erstedition herausgegeben und übersetzt von Ludwig Koenen und Cornelia Römer. Opladen 1988 (= Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Sonderreihe Papyrologica Coloniensia Vol. XIV). Pp. XXXII + 119 + 2 plates. The two editors have with this edition provided us with a very useful and practical tool, which probably has the chance to be the classical edition. — An English edition, translated by R. Cameron and A. J. Dewey, is announced to be published very soon in the series Texts and Translations, in which series Cameron and Dewey already in 1979 published a book with the Greek text of CMC pp. 2-98 with a parallel English translation (*The Cologne Mani Codex "Concerning the Origin of his Body"*), Texts and Translations 15, Early Christian Literature Series 3 (edited by Birger A. Pearson, Missoula 1979). A Commentary on the CMC is announced to be published within the next two years.

The editorial work which was begun by Albert Henrichs and Ludwig Koenen with the edition of the CMC in ZPE and which was carried on by Ludwig Koenen and Cornelia Römer deserves the praise of all scholars in Manichaeism. The photographical edition enables us all as far as it is possible to check doubtful or conjectural readings. The diplomatic edition and the critical edition are indispensable tools for everyone who wish to get a first hand impression of the thoughts of Mani or his followers as expressed in the CMC.

It can thus be said that this genuine source to Manichaeism in a lucky way now is accessible to everyone through the facsimile edition and the critical edition, only 20 years after the discovery.

From the Berlin Manichaean Coptic Papyri the first 244 pages of the Kephalaia were published in the years 1933-39 (40) under the direction of Carl Schmidt and the preparation of H.-J. Polotsky and Aleksander Böhlig; in 1966 Aleksander Böhlig published further 48 pages, viz. pp. 244-291 (or the Kephalaia 95-122). Since then only one page, p. 292, has been published from the Berlin collection, (published by professor A. Böhlig in ZPE, 58 (1985) pp. 59-70), but you will know from Newsletter No. 19 from I.A.C.S. pp. 3-5 that an international committee (directed by professor James M. Robinson) for these papyri has been created which gives hope that they will now be published. I refer to the mentioned announcement in the Newsletter.

Paul Alan Mirecki, *The Coptic Manichaean Synaxeis Codex: Descriptive Catalogue of Synaxis Chapter Titles*, in: Manichaean Studies, ed.

P. Bryder, Lund 1988, 135-145 contains transcriptions of 14 extant titles in the mounted parts of the "Synaxis-codex" now in West-Berlin and in East-Berlin.

Of the Chester Beatty Manichaean Coptic papyri some 330 pages were published in all until 1938, viz. *the Homilies*, edited by H.-J. Polotsky in 1934 and the *Psalm-Book Part II*, edited by C.R.C. Allberry in 1938, meanwhile the rest, more than 700 pages were unpublished. As said in another announcement, also in the Newsletter from I.A.C.S. No. 19, 1986, pp. 6-9, and from another international committee (consisting of professors R. Kasser, M. Krause and S. Giversen) all these pages would be published in a double manner, first in a facsimile edition and then later on in a critical edition. The first of these plans was realized in 1986-88 with the publication of the facsimile edition by Søren Giversen, *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library, Volume I, Kephalaia; Volume II, Homilies & Varia; Volume III, Psalm-Book Part I; and Volume IV, Psalm-Book Part II*, Genève 1986-88 (= Cahiers d'Orientalisme 14-17). This edition includes in all 1060 pages or fragments of pages. Also the pages formerly published in critical editions (Homilies and Psalm-Book Part 2) are now accessible in facsimile.

An introduction to the Chester Beatty Papyri, their discovery and the work which has lead to the Facsimile edition is found in S. Giversen, *The Manichaean Papyri in the Chester Beatty Library*. Proceedings of the Irish Biblical Association, 11, 1987, Dublin 1988, 1-22.

The Latin parchement codex, Bibliothèque Nationale, Nouvelles acquisitions latines 1114 which was discovered in a cave near Tebessa in Algeria in 1918 was first published by H. Omont (Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1918, 241-250). H. Omont regarded the text as a theological treatise with quotations from St. Paul, meanwhile Dom Wilmart in a review thought that it was an anti-Manichaean writing (Comptes-rendus 1918, 304-305), but Paul Alfaric who published a new critical edition already two years later regarded the text as a genuine Manichaean writing. In 1988, however, Reinold Merkelbach published a new critical edition, *Der manichäische Codex von Tebessa* (Manichaean Studies, ed. P. Bryder 1988, 229-264). This edition means a progress as well in the technic of edition as in its extension. The Tebessa codex includes 25 folios and 4 fragments, written on both sides, but unfortunately all very damaged. Of these Paul Alfaric in his edition published in all 13 folios (26 pages), meanwhile Reinold Merkelbach was able to publish one page more, i.e. 27 pages in all. These 27 pages include in all 54 columns.

What is the purpose of this text? Reinhold Merkelbach's answer is as follows: "Es soll nachgewiesen werden, dass die manichäische Kirche die wahre christliche Kirche sei, die unmittelbare Nachvolgerin der von Jesus gestifteten Kirche" (o.c., 230).

Where does this text derive from? Paul Alfaric thought that the text goes back to Mani himself: Reinold Merkelbach (p. 233) regarded this as possible.

Also the Epistula Fundamenti has appeared in a useful new edition: E. Feldmann, *Die Epistula Fundamenti der nordafrikanischen Manichäer* (Altenburg 1987).

Alexander of Lycopolis has in his book against the Manichaeans given the first (known) refutation of Manichaeism. He lived around 300 A.D. in the region where Manichaeism flourished; the CMC and the Coptic Manichaean texts probably come from this region and they are (nearly) from the same time. It is therefore of great importance that we now have easily access to this refutation by a pagan philosopher who has known the circles from which these Manichaean texts came, and therefore the book by A. Villey, *Alexandre de Lycopolis: Contre la doctrine de Mani.* Paris 1985, 365 pp. (= Sources Gnostiques et Manichéennes 2) is welcome. It provides us not only with a French translation but also a commentary.

Indices

A very useful concordance to the Cologne Manichaean Codex was already in 1985 published by Luigi Cirillo, Adelo Concolino & Amneris Roselli, *Codex Manichaichus Coloniensis, Concordanze* (Studi e Ricerche 3), Amantea 1985. Pp. 231. This concordance is based upon the edition of the CMC in ZPE by Albert Henrichs and L. Koenen as it appeared from 1975-1982 and also was improved a little in A. Henrichs and L. Koenen, Berichtungen (ZPE 32, 1978, 78ff.) and L. Koenen & C. Roemer, *Neue Lesungen im Kölner Mani-Kodex* (ZPE 58, 1985, 47-54). This concordance is very detailed, and as the editor says "Si sono lemmatizzati tutti i termini che ricorrono nel testo", with the omission only of the article, καί, μέν, and δέ. This is for the student of the CMC not only a useful, but also an indispensable tool. We are still in need of such a concordance to the Manichaean Coptic texts. A concordance to the Chester Beatty Manichaean texts, however, is being worked out.

The indices to the Homilies and the Psalm-Book Part II are not exhaustive and the Kephalaia from Berlin were published without any

index so far. An index to the Berlin text has been prepared by professor Peter Nagel, but this index remains however still unpublished. Michael Browder has sent me a computerized index to the Berlin Kephalaia, 2. Hälfte (Chapters 96-122, pp. 244-291).

Newsletter

The Belgian Center of Manichaean Studies (directed by J. Ries, A. van Tongerloo and P. van Lindt), BCMS, is an autonomous research unit which i.a. is preparing a Manichaean Dictionary and a Manichaean Terminological Dictionary. Now the BCMS in 1988 has began to publish a *Manichaean Studies Newsletter* (MSN) with Alois van Tongerlo as editor. The MSN is planned to appear at least three times a year. The plan is to bring information about conferences, publications and research, but also to contain contributions to Manichaean studies and miscellanea. The *Manichaean Studies Newsletter* is to be welcomed as a useful tool for everyone who is engaged in Manichaean studies.

REPORT ON THE PUBLICATION OF THE CHESTER BEATTY MANICHAEAN PAPYRI

Søren GIVERSEN
Århus Universitet

The report on the publication of the Chester Beatty Manichaean Papyri does not need many words. As announced in the *Newsletter* from the IACS, No. 19, 1986, pp. 6-9, the International Committee for the Publication of the Manichaean Coptic Papyri from Medinet Madi Belonging to the Chester Beatty Library (S. Giversen, R. Kasser and M. Krause) planned first to publish a facsimile edition of all the mounted pages and fragments in the collection. This plan is now fulfilled with the appearance of the four volumes: Søren Giversen, *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library*, vol. I-IV, Geneve 1986-1988 (Patrick Cramer Éditeur = Cahiers d'Orientalisme 14-17). Volume I contains introduction and the 354 facsimiles of the Dublin *Kephalaia*. Volume II contains introduction and A) on pp. 1-98 facsimiles of the *Homilies* (also parts which were not published in the critical edition by H.-J. Polotsky in 1934); B) on pp. 99-100 facsimiles of a leaf which I on the 26th of April 1988 on a short visit in East-Berlin could identify as also physical identic with a text quoted by Carl Schmidt in *Ein Mani-Fund*, 1933 (see my introduction which was in print before the final identification took place); C) pp. 101-126 contain parts of the same codex as that of which a part is in East Berlin, and a part is in West-Berlin of which I unfortunately not yet have been able to get a photo for further identification. Volume III contains introduction and 344 facsimiles of the inedited *Psalm-Book Part I*. Volume IV contains introduction and 234 facsimiles of the *Psalm-Book Part II*, edited by C. R. C. Allberry in 1938. A few fragmentary pages or fragments are at the moment in British Library for conservation and mounting. They will be published later on in a proper way when they are mounted.

The committee has thus published the facsimile edition, as promised, and the committee is now planning the next step: the preparation of a critical edition of all the Chester Beatty Manichaean Coptic papyry. As said in the *Newsletter* the committee invites all interested qualified scholars who wish to join our project to contact the committee.

"THE MANICHAEAN STUDIES NEWSLETTER"

Julien RIES
UCL, Louvain-la-Neuve

Aloïs van TONGERLOO
KUL, Leuven

In August 1987, in the course of the discussions and workshops on the occasion of the "*First International Conference on Manichaeism*" in Lund — Sweden[1], the idea of a "*Manichaean Newsletter*" was launched. As a follow-up to this meeting the BCMS[2] submitted to the attention of the scholarly world the first issue of this "*Manichaean Studies Newsletter*" in April 1988.

Apart from its general, rather missionary aim — to promote the knowledge and study of Manichaeism and to raise interest in this religion (which once propagated a world-wide message) — the "Manichaean Studies Newsletter" intends mainly to provide a forum for discussion, and an opportunity for communication, both on the documentary and on the informative levels by presenting documentary material, such as, e.g., a current bibliography.

Only a few scholars study Manichaeism stricto sensu, therefore this periodical publication should appeal to scholars in several fields for whom the study of this religion constitutes but an aspect of their research field ranging from Coptic Studies to Sinology or Medieval Haeresiology.

This is of course due to the nature of the study object, whose geographical and historico-chronological outlines are not strictly defined. Therefore the texts to be published will reach many colleagues working in different fields.

* * *

The "*Manichaean Studies Newsletter*" will appear two or three times a year (spring, [summer] and winter). For practical purposes each issue will be subdivided into — at least — five sections.

[1] Cf. BRYDER Peter (ed.), *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism* (= *LUND STUDIES IN AFRICAN AND ASIAN RELIGIONS*, volume 1), Lund, 1988, x + 294 p.

[2] *BCMS*: "Belgian Center of Manichaean Studies". Autonoumous research unit founded in 1987. Honorary President is Professor *Julien Ries* (Université Catholique de Louvain-la-Neuve), President is Dr. *Aloïs van Tongerloo* (Katholieke Universiteit Leuven).

1. *Conferences*

The organisers and conveners of lectures, meetings, seminars, conferences, symposia, congresses, etc. with Manichaeism as central theme or in which this religion occupies a prominent place, are invited to announce their initiatives as early as possible. As the "*Manichaean Studies Newsletter*" will appear two or three times per annum, more detailed information can be included in subsequent issues.

In addition, short notices or announcements of meetings which are of secondary interest to the Manichaean researcher or which deal with allied subjects can also be presented.

After conferences have taken place, brief notices will be welcomed, together with further details about forthcoming proceedings.

2. *Publications*

A prominent place within the "*Manichaean Studies Newsletter*" will be available for (primo:) announcements of contributions to be published in the near future, or (secundo:) notices of publications which have recently appeared. By publications are meant: proceedings, books, articles, summaries, work-reports, notes, reviews, bibliographies, etc. Authors should send details of publications as soon as possible; the "*Manichaean Studies Newsletter*" can process information or alterations until just before the deadline. Space will of course be reserved for brief communications about allied publications or materials of secondary interest to the central topic.

3. *Research*

One of the main aims of a newsletter is to offer space for information, discussion and dialogue about current research and projects. While the second section is of a more bibliographical nature, dealing with publications in print or with already published material, this section offers a possibility to give a detailed description of the research you are doing or intend to do or wish to present to an international audience of colleagues. Needless to say, not only individuals but also organisations and institutions are invited to participate in this forum.

In addition we think it useful and suitable to present a kind of "history of Manichaean Studies". Therefore bio-bibliographical portraits of scholars and surveys of past research will be offered.

This Newsletter is produced by the "*Belgian Center of Manichaean Studies*" (BCMS), an autonomous research unit for the study of

Manichaeism and its "Umwelt". The more international activities of this Center focus on three initiatives: (a) the production of the "*Manichaean Studies Newsletter*"; (b) the "*Manichaean Terminological Dictionary*"[3]; (c) the "*Manichaean Bibliography*"[4]; and (d) the "*Manichaean Lexicon*". Detailed news about these activities and the BCMS will be presented in future issues of this periodical.

Several scholars have already promised their collaboration on the multi-volume "*Manichaean Lexicon*". We intend to suggest a methodological working scheme for this reference work and to propose an organogram of the editorial board on the occasion of the next International Manichaean Conference (Bonn, summer 1989). In the mean time work on the "*Manichaean Terminological Dictionary*" will proceed.

4. *Contributions*

In order to present not only practical information which is often of an ephemeral nature, we wish to give the "*Manichaean Studies Newsletter*" its own countenance; therefore the organizers intend to publish in each volume one or more appropriate article(s), so as to transcend this ephemeral nature.

5. *Miscellanea*

Miscellaneous announcements which are suitable for the "MSN" can be included together with news items about events (museums, exhibitions, etc.) which have some relation with Manichaeism.

* * *

We *do* hope for a firm collaboration in the future between researchers and await constructive reactions not only concerning the initiative, but also in connection with proposed international activities; an invitation to participate in these appears on the first pages of the second issue of the "*Manichaean Studies Newsletter*" presented to those attending this International Conference.

[3] Publication provided in 1996.
[4] Publication provided in 1995.

A PROGRESS REPORT ON THE EDITING OF THE MANICHAEAN *SYNAXEIS* CODEX

Karen L. KING
Occidental College, California

According to Carl Schmidt, the *Synaxeis* codex was discovered along with other Manichaean writings in the late twenties near Medinet Madi in the southwest Fayyum[1]. All but 31 leaves of the codex were eventually purchased by Sir Chester Beatty; Carl Schmidt purchased the remaining 31 leaves separately. These 31 leaves are now housed in the papyrus collection of the Ägyptisches Museum of Berlin — Hauptstadt der DDR. Thirteen leaves were conserved by Hugo Ibscher and are now in the care of Søren Giversen in Copenhagen. An additional 125 leaves, preserved by Rolf Ibscher, are housed in the Ägyptisches Museum of Berlin (West) along with the remainder of the unconserved book block, which has been estimated by Rolf Ibscher to contain 100-120 leavess.

In 1985, James Robinson was at the Ägyptisches Museum in West Berlin to consult on a matter with Dr. William Brashear, the curator of the Museum's papyrology collection. The latter inquired if he knew anything about a Manichaean codex that was in their storage area. The result of this rather serendipitous visit was the organization of an international team to edit this material.

Professor Alexander Böhlig, whose work on the Manichaean material is well-known, and Professor Carsten Colpe, the former transcriber of this codex, have met the initiation of this project with enthusiasm. Professor Colpe was kind enough to turn over his preliminary transcription of the leaves made in 1957-1958. The transcription has proved an invaluable asset in the team's work.

To date the following persons have helped with the *Synaxeis* Codex project and it is the work of this group that is reported here: Harold Attridge, William Brashear (curator of the papyrus collection of

[1] This paragraph is based in large part on materials assembled in James M. ROBINSON's typescript-in-progress, "The Manichaean Codices of Medinet Madi". See also Carl SCHMIDT and H. J. POLOTSKY, "Ein Mani-Fund in Ägypten: Originalschriften des Mani und seiner Schüler", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, philosophisch-historische Klasse* (Berlin: Akademie-Verlag, 1933); and Carl SCHMIDT, *Neue Originalquellen des Manichaeismus aus Ägypten* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1933).

the Ägyptisches Museum, West Berlin), Charles Bobertz, Wolf-Peter Funk, Karen King, Paul Allen Mirecki, Wolfgang Mueller (director emeritus of the Ägyptisches Museum, Berlin Hauptstadt der DDR), Steve Patterson, Gesine Robinson, James Robinson, Bruce Zuckerman (photographer, epigrapher).

The first phase of the work was to catalogue the collection of the Egyptian Museum in West Berlin. This task was begun by James Robinson in 1985 and finished by myself in July of 1986. The results found 123 labelled leaves, 1 unlabeled glassed leaf, and a group of fragments preserved together in one glassing (total: 125 leaves).

Professor Robinson surveyed the entire collection, giving each page a new label and number. The numbering describes the location of each leaf, the fiber direction of each page, and numbers the pages sequentially following Colpe's transcription (thus functioning as a cross-reference to Colpe). For example: 19.2.2.66 indicates that the leaf is located in box 19, tray 2, glass frame 2. It is numbered 66, following the sequence of the leaves of Colpe's transcription. The fiber direction is marked with an arrow as vertical. All references in this paper reflect this numbering system.

Robinson also graded each page on a scale of 0-5. His results indicate that there are approximately:

0 pages graded at 0	(no ink visible)
11 pages graded at 1	(some ink but no letters visible)
60 pages graded at 2	(some letters but probably no words are legible)
144 pages graded at 3	(some words but probably no sentences are legible)
34 pages graded at 4	(some sentences but probably less than half the page is legible)
1 page graded at 5	(probably more than half the page is legible)

Total: 250 pages (125 leaves).

He concludes: "Thus there are hardly more than 35 pages from which one might hope [to obtain] coherent text."[2]

Though this method is somewhat less than exact, it has proven useful in two ways: 1) it gives a more realistic report of what expectations are reasonable regarding the contents of transcription, and 2) it has been useful in guiding the transcribing team in choosing the order of the leaves for transcription.

According to my records, 58 pages from the West Berlin *Synaxeis*

[2] ROBINSON, "The Manichaean Codices", p. 160.

and all 62 pages from P. 15995 have been transcribed at least once[3]. Sixteen of the West Berlin pages and more than half of the P. 15995 pages have been translated by Wolf-Peter Funk.

No member of the team has yet undertaken to provide a systematic description of the language of the codex; it would be premature at this point, especially since so many readings remain tentative.

Nonetheless, it is possible already to ascertain that the language conforms quite closely to Lycopolitan 4[4], as one would expect[5].

Similarly, no systematic work has yet been done on orthography.

Carsten Colpe, Paul Allen Mirecki and Wolf-Peter Funk have all independently started indices.

According to Carsten Colpe who was sometimes present while Rolf Ibscher conserved these leaves, Ibscher would separate the codex into sections that lifted off easily and then begin to remove leaves from both sides of the separated group. This procedure, plus the entirely inadequate records of the conservation process, has made the problem of reestablishing the pagination of the codex a most trying task. Efforts to address this difficulty have been pursued primarily by Wolf-Peter Funk[6] and Paul Allen Mirecki[7], relying upon transcriptions of titles, observations of profile continuity, the notes of Professor Colpe, and the rather incomplete notations on the glassings themselves. This inquiry is in an incipient phase. Work so far, however, has yielded at least one interesting hypothesis.

According to Carl Schmidt's report[8], the Egyptian antiquities dealers not only subdivided the find in order to acquire more profit, one or

[3] The work on the West Berlin transcriptions was done primarily by K. King, P. A. Mirecki, and S. Patterson with some work by H. Attridge, C. Bobertz, and G. Robinson. The work on P. 15995 was done primarily by G. Robinson with some work by W.-P. Funk, K. King and S. Patterson.

[4] The notation is that of R. Kasser and W.-P. Funk, "Sigles des Dialectes Coptes. Propositions pour une convention permettant d'unifier les divers usages systématiques actuellement en vigueur", p. 3 (typescript).

[5] For a description of the dialect see R. Kasser, "Prolégomènes à un essai de classification systématique des dialectes et subdialectes coptes selon les critères de la phonétique", *Le Muséon* 93 (1980), 53-112, 237-297 and 94 (1981), 91-152; W.-P. Funk, "How Closely Related are the Subakhmimic Dialects?" *ZÄS* 112 (1985) 124-139, especially the appendix pp. 137-139.

[6] "MEMO concerning a tentative grouping of pages in the Synaxeis codex (assignment of leaves to Gospel chapters)".

[7] "The Coptic Manichaean *Synaxeis* Codex: Descriptive Catalogue of Synaxis Chapter Titles", *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism* (ed. Peter Bryder; Lund Studies in African and Asian Religions, vol. 1; Lund: Plus Ultra, 1988), pp. 135-145.

[8] "Ein Mani-Fund in Ägypten", p. 8. Quoted from Robinson, "The Manichaean Codices".

more dealers had also removed the top and bottom layers in order to give the whole a better appearance. Schmidt assumed that the papyri he took to Berlin, which are the 31 leaves now catalogued P. 15995, were the remains of such a "clean-up" procedure.

A consideration of the titles and their assignment to an ordering of the pages of the *Synaxeis*, however, makes Schmidt's thesis less plausible. Wolf-Peter Funk makes the following remark:

> From the foregoing list (of titles) it emerges as a normal conclusion that in an unconserved state the Chester Beatty part (of the *Synaxis* codex) consisted of *at least* two "book blocks" which originally belonged to either side of the block of P. 15995[9].

This thesis is further supported by the fact that the 31 leaves of P 15995 are not in any worse condition than the rest of the conserved leaves. It seems that these pages, which are in relatively good condition compared with the rest of the preserved leaves of the *Synaxeis*, were probably divided off in the interest of securing a higher profit, but are not in fact the remains of a "clean-up" operation.

From very early the importance of photographic documentation of the *Synaxeis* materials was emphasized. Carsten Colpe records attempts made with colored filters, ultra-violet light and infra-red film, with little success. The photography of these materials has awaited technological improvements. The first successful photographs were made in August of 1986 by Frau Büsing, photographer at the Ägyptisches Museum in West Berlin, using high contrast film and a combination of red, yellow and orange filters. Further experimentation — with excellent results — was undertaken by Professor Bruce Zuckerman in August of this year (1988), using both color and black-and-white film, the latter with colored filters (red and sepia). These negatives appear to be of such quality that they can provide not only permanent documentation, but may be of considerable help in the transcription process.

So far only $10\frac{1}{2}$ leaves (21 pages) have been photographically documented.

In my opinion, it would be a considerable service to the Coptic Manichaean scholarly community if a facsimile edition of these materials (and others in the Ägyptisches Museum — Berlin Hauptstadt der DDR) could be published, similar in type and quality to the edition of the Manichaean Medinet Madi papyri from the Chester Beatty collection in Dublin made by Sören Giversen.

[9] Quoted from a memo of April 22, 1988, "concerning a tentative grouping of pages in the Synaxeis codex".

The content of the codex was first described by Carl Schmidt as a commentary on the *Living Gospel* of Mani by a later Manichaean[10]. Alexander Böhlig and Carsten Colpe have defined the codex as "*Synaxeis to the Living Gospel* of Mani."[11] In a two page article[12], Böhlig suggested that the *Synaxeis* was in fact a collection of homilies. He based this view on the use of the second person and on the ending of one chapter with the words: "... in alle Ewigkeit. Amen." He considered this formula to be a typical end to Coptic sermons. He noted also that the term *logoi* could in Coptic refer to homilies and that the term *synaxis* appears in a liturgical setting. He also notes that the term *synaxis* may have been used instead of *logos* ("homily") since Mani's *Gospel* was itself known (from Al-Biruni and Turfan fragment M 17) to have been divided into 22 *logoi* and some confusion might result from the use of the same term for two different phenomena.

As Böhlig himself notes, however, his thesis is not based upon consideration of the contents of the codex since of course they were not available at that time — and even now are (and may forever be) shadowy, to say the least. Rather the thesis is based upon titles preserved on visible leaves, speculation about the meaning of the term *synaxis*, and perhaps also an attitude best described as "scholarly caution." Perhaps it is time to consider the proposition that the text really is the *Living Gospel* of Mani.

Let us begin with a consideration of the titles. In a paper delivered at the First International Conference on Manichaeism at the University of Lund, Sweden (5-9 August, 1987), Paul Allen Mirecki presented a descriptive catalogue of fourteen *Synaxis* titles[13]. These titles clearly stress the repeated importance of "*synaxis*", but the question of what this term implies still remains unanswered. The *logos* divisions are clearly section headings. Mani's *Living Gospel* is understood to have 22 chapters, so these may be straightforward indications of chapter divisions. The extended transcription of the titles makes it even more

[10] "Was unter *synaxis*, 'Versammlung' zu verstehen ist, bleibt noch unklar. Einen Fingerzeig gibt die Erwähnung des 'lebendigen Evangeliums', des bekannten Originalwerkes des Mani. Es scheint sich um eine Art von Kommentar zu diesem aus der Feder eines späteren Manichäers zu handeln". From ROBINSON, "The Manichaean Codices", p. 30.

[11] From Wolfgang MÜLLER's preliminary inventory of 1964/65 on P 15995, quoted from ROBINSON, "The Manichaean Codices".

[12] "Synaxis = Homilia?" *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* VI/3 (1957) 485-486.

[13] "The Coptic Manichaean Synaxeis Codex: Descriptive Catalogue of Synaxis Chapter Titles", *op. cit.* He has recently identified a fifteenth title but it has not yet been successfully transcribed.

clear than it was that the *synaxeis* seem to be further divisions of these *logoi* (chapters). An estimate by Wolf-Peter Funk gives approximately 50 separate *synaxeis*. As stated above, Schmidt, Böhlig and Colpe have indicated that *synaxis* may indicate a homily or commentary on the sections of the *Living Gospel*, and Böhlig has clearly posited a liturgical setting for the codex.

I would like to suggest an alternative possibility, one which also is quite hypothetical and one which some members of the group consider too bold. The *synaxeis* subdivisions may be meant to indicate sections of the *Living Gospel* to be read in a liturgical setting; the text we have is therefore not a collection of homilies on the *Living Gospel* but the *Living Gospel* itself, presented in a form meant for liturgical reading. The number of the *synaxeis* — roughly fifty — may indicate weekly readings on an annual cycle. The presence of other liturgical materials, i.e., psalms and sermons, among the Medinet Madi find provides circumstantial evidence to support Böhlig's proposition of a liturgical setting.

The strongest reason for this suggestion, however, is the content of the text itself. Though only a small portion of the leaves have been transcribed, the continued occurrence of the first person singular perfect (ⲁⲓ) would be highly unusual in a commentary setting. Though possible in a homiletic situation, the absence of Mani's name and the continued use of the first person singular in the perfect tense strikes me as very odd[14]. The reasonable assumption is that Mani himself is the author and is writing using the first person to stress or simply reflect his authority. Examples of tentative translations (by Wolf-Peter Funk) based on new transcriptions (by Karen King and Steve Patterson) include the following:

19.2.2.66 (vertical fiber)

5 ... I told my beloved children ...

20.2.3.73 (horizontal fiber)

3 ... [I] set apart the children of the [height]
4 from the offspring of the abyss, the children of god
5 from the children of the enemy. I set apart the gods
6 of light from the archons ...

[14] The copyist has stressed the presence of sentences which begin with ⲁ by a short empty space (on the average 0.5 cm) before the alpha and by constructing the alpha in a highly distinctive manner: it is larger and pointed at the top.

16.1.1.46 (horizontal fiber)

7 ... When you (pl.) call unto me, I shall [answer?]
8 you. I shall be with you below and [above].

20.2.3.73 (vertical fiber)

3 ... also the kingdom of life and the glory of the aeons,
4 I have glorified (?) them. Shine (?), live, be strong!

12.1.2.80 (vertical fiber)

8 ... I drew many away from ...
9 law, (and) they were brought ... to life. ...
10 ... pure ... ...
11 to the ships(?). ...
12 ... in the regions of the country of the sunrise ...
13 that place. Many (false) religions and/of(?) their(?) races(?)
14 ... ... their law. It is with one another that
15 these ...
16 that place — those whom I separated/chose from(?) among(?) that race(?)
17 ... (false) religion. I watched closely that place and
18 [I saw(?) the things(?)] of the Brahmans: they are strong and well established ...
19 ... in the country of the sunrise. They are respected by their people(?) ...
20 ... also(?): false religion, and this(?) is their law. I ...
21 ... their law. I established(?) my own matters(?) and the teachers
22 ... prophecy and ascesis, in their midst,
23 ... their head(?) ... list(?) to the athletes
24 ... prophet(s). ...
25 ... It is impossible for them to ... to another
26 country ... ... law ...
27 ... ... They cannot go(?) away from
28 ... ... of their law. ...
29 ... ... head(?). I went(?)
30 to ... I let them(?) in their countries
31 ... ... I went ...

It is of course difficult to identify the speaker or speakers here and one might at times identify the first person as the heavenly revealer, or the savior who descended. But in my opinion, the speaker could just as well be identified as Mani, himself regarded as an incarnation of the Third

Messenger and seal of the prophets. In particular, the mention of the Brahmans, which so astonished me the first time I read it, especially this reading may be understood as Mani speaking.

If one supports the thesis that the *synaxeis* are a series of homilies on the *Living Gospel*, it could be argued that the sections quoted are perhaps only excerpts from the *Gospel* and that, lost in the lacuna, a commentary or homily follows. It is, however, strange that no citation formula, nor the name of Mani, has yet been read. Given the state of the text, however, that may be simply a matter of chance.

At any rate, such readings of the *Synaxeis* allow one to raise at least theoretically the question about identifying the contents of this text as the *Living Gospel* itself, even if certainty may not yet be maintained.

Paul Mirecki has alternatively suggested the hypothesis that two texts might be contained in the codex — the *Living Gospel* followed by a series of homilies on it.

LA RELIGION DE MANI À LA LUMIÈRE DES TEXTES COPTES DE MEDÎNET MÂDI ET DU CODEX MANI

Julien RIES
Université de Louvain-la-Neuve

La naissance des études manichéennes se situe au cœur de la controverse entre catholiques et protestants au XVI^e siècle. Au terme d'une polémique d'un siècle et demi, les auteurs se sont penchés de manière plus critique sur les textes anti-manichéens laissés par les Pères de l'Église et, à partir du XVIII^e siècle, sur les maigres sources orientales parvenues jusqu'à nous. Le XIX^e siècle a vu dans le manichéisme une grande religion orientale. On abandonnait la thèse «hérésie chrétienne», pour se tourner vers l'Inde, surtout vers le bouddhisme, puis dans le sillage des textes des historiens arabes, vers les sabéens, vers Marcion et Bardesane, vers Zarathustra, vers la religion de Babylone. Durant les trois premières décennies du XX^e siècle, la publication et l'étude des textes trouvés dans l'oasis de Tourfan en Asie Centrale et à Touen Houang dans le Kansou, éclairent les doctrines, la prière et la vie des communautés manichéennes d'Asie. Ces documents attestent aussi le soin avec lequel l'Église de Mani gardait des biographies de son Fondateur[1].

En 1930, la découverte d'une bibliothèque manichéenne copte à Médînet Mâdi dans le Fayoum est l'annonce d'un grand tournant dans la recherche car, à présent, nous disposons de livres rédigés au cours de la première génération missionnaire. Les *Kephalaia* nous livrent l'image d'un Fondateur qui se situe dans la lignée des grands messagers du salut. Mani, en effet, se présente comme le porteur d'une révélation destinée à tous les hommes et il n'hésite pas à s'identifier avec le Paraclet annoncé par Jésus à ses disciples (K1,14,3-10 = Jn 16,8-11). Pour la première fois, nous arrivons à voir clairement la conscience prophétique du Fondateur de la nouvelle religion. Le manichéisme apparaît comme une gnose, la plus parfaite des gnoses, vécue dans le cadre social d'une Église. Des influences néotestamentaires, spécialement pauliniennes, sont visibles[2]. Malheureusement, les événements de

[1] J. RIES, *Les études manichéennes. Des controverses de la Réforme aux découvertes du XX^e siècle*, Collection Cerfaux-Lefort, 1, Louvain-la-Neuve, 1988.

[2] J. RIES, *Paul et Mani*, dans J. RIES, F. DECRET, W.H.C. FREND, M.G. MARA,

la guerre 40-45 sont venus désorganiser la recherche et causer la perte d'une partie de cette précieuse documentation. Vers les années 50 s'est engagé un nouveau débat autour des racines de cette gnose dualiste. Les uns comme G. Widengren et G. Gnoli les cherchent en Iran, d'autres comme A. Böhlig et H.Ch. Puech mettent l'accent sur des éléments chrétiens.

À ce stade de la discussion entre en scène le *Codex Mani* (CMC). Cette *Vita* grecque, en provenance d'une tombe d'Oxyrhynchos, nous révèle le milieu historique, géographique, culturel et religieux dans lequel s'est élaborée la pensée du Fondateur[3]. Plongé dans la vie et dans la doctrine d'une communauté de salut se réclamant d'Elchasaï, Mani s'est détaché du ritualisme baptiste afin de suivre les doctrines de Jésus, interprétées dans une optique dualiste et gnostique. À l'âge de douze ans, il a reçu la visite d'un messager céleste appelé *suzugos*, *saïsh* dans les textes coptes. Ce jumeau est présenté comme le Paraclet céleste qui forme le Prophète et le prépare à sa mission. Pour cette première révélation, Mani et son Église ont retenu le 7 avril 228, jour de pleine lune. À l'âge de vingt-quatre ans, une seconde révélation donne au Prophète une consécration définitive: la date à laquelle le *Codex* fixe l'événement est le 24 avril 240. Ainsi, nous connaissons la date officielle de la fondation de l'Église manichéenne.

À la lumière des discussions de Mani avec sa communauté et des extraits cités par les rédacteurs, nous voyons que le noyau «de la révélation du mystère caché et ineffable» est la doctrine de l'âme du monde à savoir, la présence dans le cosmos, dans la végétation et dans les vivants, de parcelles lumineuses et divines dont il faut assurer le salut. La première attitude de l'homme est le respect de ce mystère: l'*anapausis* ou sceau des mains qui fait éviter toute lésion de la lumière. Dès l'époque de sa formation, Mani a rejeté les rites et rituels, les ablutions et toutes les pratiques des elchasaïtes. Sans la moindre hésitation, il affirme que le salut se trouve dans la Gnose (CMC 84,7-9). Voilà le dogme primordial élaboré par Mani durant son séjour au milieu des elchasaïtes. Le *Codex* montre comment la Gnose, Hypostase céleste et Connaissance transcendante, a communiqué au futur Prophète le mystère central: la coexistence éternelle de la Lumière et de la

Le epistole paoline nei manichei; I donatisti e il primo Agostino, Sussidi Patristici, 5, Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 1989, 7-27.

[3] Pour la bibliographie, voir L. Koenen et C. Roemer, *Der Kölner Mani-Kodex*, Papyrologica Coloniensia, XIV, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1988 ainsi que L. Cirillo et A. Roselli (edd.), *Codex Manichaicus Coloniensis, Atti del Simposio Internationale (Rende-Amantea 3-7 sett. 1984)*, Cosenza, Marra Editore, 1986.

Ténèbre, leur combat, leur mélange et l'inéluctable nécessité du salut de la Lumière.

L'exégèse systématique et comparée du CMC est une voie menant à une meilleure interprétation des documents manichéens: textes des controversistes, livres de l'Église de Mani et notices des historiens.

ΜΟΡΦΗ IN THE COPTIC MANICHAEAN TEXTS

Paul VAN LINDT
Grimbergen-Beigem

The importance Mani accorded to the correct conveying of his message into words is sufficiently known and does not need to be enlarged upon. As a result of this opinion, a lot of lexical items or sequences in Manichaean texts are used systematically with only *one* specific "technical" meaning.

In the Coptic Manichaean texts Greek terms were used often with a restricted meaning[1]. Elsewhere was dealt with σχῆμα[2]. On that occasion the importance of cognate terms as ἰδέα, μορφή, and the Coptic terms ϣⲙⲁⲧ and ϩⲟⲩⲱⲃ was already stated[3].

Μορφή is commonly known in Greek texts, generally meaning "form, shape, fashion or external appearance"[4] and is essentially synonymous with εἶδος, ἰδέα and σχῆμα although, according to Behm, nuances can be observed but "not enough to establish firm boundaries between the terms"[5]. Within these nuances μορφή is defined as being the individual form of appearance as it is[6].

In New Testament writings μορφή appears in the theology of Paul as μορφή θεοῦ "the form of God" and μορφή δούλου "the form of a servant" rendered in German as "Knecht-Gestalt"[7]. The interpretation of μορφή in these texts diverges from "outward sign"[8] — or "external appearance" — to the designation of the Divine Nature itself, its

[1] On the importance of Greek and Latin terms, see BÖHLIG, A., *Die griechisch-lateinische Lehnwörter in den koptischen manichäischen Texten*, in: BÖHLIG, A., (ed.) *Studien zur Erforschung des christlichen Ägyptens*, Heft 1, München, 1958 and ALLBERRY, C. R. C., *Greek and Latin Words in the Coptic Manichaean Papyri*, in: *Actes du V^e congrès international de papyrologie (Oxford, 30 Août-3 Septembre 1937)*, Bruxelles, 1938, 20.

[2] Cf. VAN LINDT, P., *Remarks on the use of σχῆμα in the Coptic Manichaica*, in: BRYDER, P., (ed.), *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism*, Lund, 1988, 95-103.

[3] Εἰκών, εἶδος and ⲉⲓⲛⲉ should be added to this list, cfr. infra.

[4] Cf. LIDDELL, H. - SCOTT, R., *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1977, 1147: "μορφή, form, shape; esp. with ref. to beauty of form. 2. Generally, form, fashion, appearance; outward form, opp. εἶδος, gesticulations. 3. Kind, sort".

[5] KITTEL, G., (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. IV, 742-744: art. μορφή (by BEHM).

[6] Differing from σχῆμα as referring to its outward reresentation.

[7] Phil. 2:6f.

[8] KITTEL, G., *op. cit.*, 750-752: "the μορφή θεοῦ is the garment by which His Divine nature may be known".

Hellenistic usage[9]. "The 'form of God' in which the pre-existent Christ existed is not mere form but the divine mode of being just as much as the 'form of a servant' is the mode of being of a servant".

In patristic texts μορφή is meaning: "(A) In general: outward form, shape, appearance; face, facial expression: essential form, character; idea; that in which the form is expressed; kind, sort; embodiment, expression. (B) Theolog.: of God; of the divine substance; of Persons of the Trinity; of manifestations of God; docetic interpretation; image of God possessed by man; in the church, likeness of christ possessed by Christian"[11].

The concept of "Form" in Manichaeism has been the central topic of two recent contributions. One by Professor Carsten COLPE[12], and an article by Hans-Joachim KLIMKEIT[13]. Furthermore μορφή is mentioned in the more general works about Manichaeism and those treating eschatology particularly, "the μορφή of Light" or "die Licht-Gestalt" in Coptic ⲙⲟⲣⲫⲏ ⲛ̄ⲟⲩⲁⲓⲛⲉ being part of the Manichaean cosmology. This emanation is also the main subject in the articles quoted supra.

Colpe states that μορφή is used mostly in the meaning of "Licht-gestalt" as the *alter ego* of man who "takes it already on during life-time as it "forms" itself through the activity of the "living good thoughts"[14]. After death it encounters him as an independant body being a reward for his good thoughts. Colpe links also the "form of Light" with the Middle Iranian technical term found in Old Uygur, ikinti grīw[15], meaning "Second Self" and with the notion "Second Form" in an-Nadīm's *Fihrist*. He also concedes a mythographical connection with Daēnā but states that Mani offered to the "Form of Light" a new sense: not only as visual symbol of liberation — worthi-

[9] BULTMANN, R., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1965, 192-193. On the Hellenistic usage cfr. REITZENSTEIN, R., *Die Hellenistische Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig, 1927³, 357.

[10] BULTMANN, R., *op. cit.*, 193. Also about σχῆμα: "The same is true of σχῆμα. He who "was found in human form" (Phil 2:8) did not merely look like a man but really was a man "obedient unto death". About the relation between μορφή and σχῆμα in the Manichaean texts, cfr. infra.

[11] LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, 884-885.

[12] COLPE, C., *Daēnā, Lichtjungfrau, zweite Gestalt*, in: *Studies in Hellenistic Religions, presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th Birthday = EPRO 91*, Leiden, 1981, 58-77.

[13] KLIMKEIT, H.-J., *Gestalt, Ungestalt, Gestaltwandel. Zum Gestaltprinzip im Manichaïsmus*, in: BRYDER, P., (ed.), *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism*, Lund, 1988, 45-68.

[14] Cf. POLOTSKY, H. J., *Manichäische Studien*, in: *Le Muséon*, vol. XLVI, 1933, 271.

[15] About grīw, cfr. BANG, W., *Manichaeische Laienbeichtspiegel*, in: *Le Muséon*, vol. XXXVI, 1923, 137-242.

ness of the soul, but also as its active savior who saves him from the darkness to the Light.

Klimkeit examined first the "Form" of God (resp. gods), then the "Deform" or "Ungestalt" of the Prince of Darkness and finally the "Form" of the Saviour whose characteristic is the "Changing of Form" or "Gestaltwandel". The concept of Form treated by Klimkeit exceeds that of μορφή as he is interpreting other words by "Gestalt" too. The "Form of God" is — according to Klimkeit — a form of Light, visible for the one who looks with "eyes of light" but hidden for the "eyes of flesh". The "Forms of the gods" are identified personifications of the Manichaean qualities. The archontic "Ungestalt" is situated in its animal-like character and the author therefore concludes with an absence of Form.

In the light of the technical meaning of individual terms in Manichaean texts the generalised use of "Gestalt" for several lexical items as σχῆμα, μορφή, ⲉⲓⲛⲉ, ⲥⲙⲁⲧ and others, is making the understanding of particular meanings of different words and their semantic interrelation more difficult. The exact meaning of the texts is remaining thus superficial and abstract.

Μορφή is attested at least 40 times in the Coptic Manichaean texts, mostly in the Kephalaia. Its contextual appearance is often of an identic nature and clarifies thus certain fragments.

A selection of the testimonia in the Coptic Manichaean texts will be presented. As space lacks to discuss all of them, this contribution will restrict itself to the testimonia in a cosmogonical context[16].

In the first Kephalaion "About the coming of the Apostle" and in Kephalaion 90 "About the fifteen ways and if the Catechumenos who passes away, that his possession goes on the three ways to hell', μορφή is connected to the elects, the auditors and the Church in general.

In both fragments it is stated that both elects and auditors have a μορφή. The first focuses on the tasks of the Apostle which are compared with the sowing of the seed and the gathering of the fruits, which ripen in the fields (cf. similar New Testament texts). Three times it is stated that the Apostle frees the μορφή of the elects and of the auditors. The contribution of Colpe should be considered now, as the ripening of the fruit indeed is suggesting the growing of the μορφή. He connects this fact with the "Great Good Thoughts", a concept which has Iranian roots. These are the result of the good deeds of the faithfull who is entering the heavenly world after his material life. In

[16] A more exhaustive study is in preparation.

Kephalaion 28 "About the twelf judges of the father" this concept is mentioned as the Twelfth Judge. It says: "the Twelfth Judge is the Great Thought (ⲡⲛⲁϭ ⲛⲥⲁϫⲛⲉ), that is Call and Answer, who is in the elements (στοιχεῖον), who is separating good and evil. At the end he will gather himself and form (ζωγραφεῖν)[17] himself in the Last Statue (ἀνδριάς)[18] and will separate the Light from Darkness"[19]. Important in this fragment is the existence of the "Great Thought" in the elements and the gathering of the different thoughts till one form of a god, i.c. the Last Statue[20].

As Kephalaion 90 is much better preserved, one obtains a more precise idea of the context of the use of μορφή with the elects and auditors. This text is dealing with the destiny of the auditors after life.

Mani explains that the μορφή of the elects and the auditors — once he speaks of their resp. souls — are chosen twice: firstly they are chosen in the height by the pre-existent Apostle and liberated. The second time the Apostle, chooses them through his Word of Light while he finds them in other religious systems. As the μορφή of the elects will be freed after their corporeal death — as will be discussed more in detail in other fragments — Mani ascertains that the μορφή of the auditors will not perish in Hell but, after many transmigrations[21] and efforts, be purified in the hand of the Angel.

Obviously, μορφή cannot signify here an "outward form" or "appearance", cf. the general Greek Hellenistic usage, but it ought to be something very essential in the Manichaean mind. Secondly there might be a connection with the soul of the elects and auditors. The μορφή can pass through several transmigrations and is therefore not connected with the body or any physical organ. Here again a necessary link with the light-particles or the soul is established.

So we learn that a μορφή is received on the very moment that the candidate joins the community and is refraining from his previous unbeliefs.

Moreover there is the reality that every Manichaean has two μορφή: the first is chosen "in the height", apparently at the beginning of time,

[17] NAGEL, P., *Eikon und Logos*, in: *Beiträge zur Erforschung byzantinischer Kulturtraditionen*, Band 2, Halle (Saale), 1981, 211-237 discusses the different meanings of ζωγραφεῖν.

[18] SUNDERMANN, W., *Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos*, in: *Altorientalische Forschungen*, VI, 100.

[19] SCHMIDT, C. - POLOTSKY, H. - BÖHLIG, A., *Kephalaia I*, Stuttgart, 1940, 81 (= *Keph. I*).

[20] About the Call, cfr. Kephalaion 31: "About the Call: with which limb of the soul did he descends to the First Man".

[21] Cf. the μεταγγισμός, ALLBERRY, C., *Symbole von Tod und Wiedergeburt im Manichäismus*, in: *Eranos Jahrbücher*, 7, 1939, 113-149.

and the second that the Manichaean carries throughout his various lives and that transcendents as elect.

For Colpe the μορφή of the Manichaeans is the "Form of Light" itself, rendered by "Die Lichtgestalt". This form of Light is the second self of Man, that he already takes on during lifetime as the materializing of his "Living Good Thought". After death it goes towards the deceased as an independant body, being a reward for his good thoughts[22]. So the μορφή of the Manichaeans would be nothing less than the "Form of Light". This will be discussed infra.

Μορφή appears in a different context a second time in the first Kephalaion "About the coming of the Apostle". Here the docetic interpretation of Jesus is indicated. It is said that Jesus "took on the μορφή of a slave, the σχῆμα in the way of man"[23].

As discussed earlier, σχῆμα is likely to be translated as a "material shape" and associated with the material world. It was stated too that for this interpretation two possibilities are available: whether μορφή and σχῆμα were a kind of paraphrase or they were used parallelly. The ⲥⲭⲏⲙⲁ ⲛⲃⲁⲟⲩⲁⲛ in the Psalms of Heracleides of the Manichaean Psalmbook gives more credit to the first statement[24]. Therefore some authors translate both terms by "die Knechtgestalt"[25].

As μορφή never seems to signify an "outward form" in Manichaean texts — which can be observed in the other fragments — μορφή can not be identical with σχῆμα. Whereas in the Psalms, the material and visual shape of the slave is meant, in the Kephalaia passage the interpretation in connection with the New Testament can be preferred where it is stated that "the form of a servant is the mode of being of a servant"[26]. This interpretation corresponds with the first occurences of μορφή dealt with, even if one can not assign automatically the same nature to μορφή in both places.

The next Kephalaia testimonium, the "pentadic" sixth Kephalaion ("About the five ταμιεῖα who welled up out of the land of Darkness since the beginning, the five Archonts, the five ghosts, the five bodies, the five tastes") is of a totally different nature as it treats about the King of Darkness and his emanations. Five μορφή can be found on the King of Darkness: his head having the face of a lion, his hands and his feet having the face of a demon, his shoulders having the face of an

[22] Colpe, C., *op. cit.*, 69.
[23] *Keph. I*, 12, 25-26.
[24] Allberry, C., *A Manichaean Psalm-book*, Stuttgart, 1938, 194.
[25] Böhlig, A., *Der Manichäismus*, (*Die Gnosis*, III), Zürich, 1980.
[26] Bultmann, R., *op. cit.*, 193.

eagle, his belly the face of a dragon, his tail the face of a fish. These five μορφή, the seals of his five worlds, are on the king of Darkness[27].

On several occasions there are excursions on this theme. In the same Kephalaion it is told that each mentioned animal face is an emanation of the king of Darkness and in that quality, king of its own world. In Kephalaion 23 dealing with the war between Light and Darkness the μορφή of the Darkness are called ⲉⲧⲟⲁⲓⲧ "are to be hated". Kephalaion 27 ("About the 5 appearances (or ⲉⲓⲛⲉ) which are on the Archont of Darkness") is very similar to Kephalaion 6. They were already collected by Böhlig[28]. Comparing both texts, the translation of ⲉⲓⲛⲉ and μορφή as "Gestalt" comes in mind, cf. the editio princeps. Some details nevertheless, can be put forward. In the first passage μορφή refers explicitly to the animal faces. In the second text ⲉⲓⲛⲉ is used as an example of the creation of the μορφή or, otherwise, the μορφή exists according to the likeness, the image, the visual perception of the characteristics of the five creations, which are in the five worlds of Darkness. So e.g. his shoulders possess an eagle face in accordance with the Appearance of the Son of the Wind. In the first text ⲉⲓⲛⲉ does not occur, neither do the exemples whereafter the μορφή are made. So the stress in the two passages lays in different places: firstly the different emanations of the King of Darkness are presented, in the second the visual perception of these emanantions is elaborated.

That μορφή and ⲉⲓⲛⲉ is not one and same concept is shown in Kephalaion 33 on the Light-Nous, stating "... the animals, who are to be hated in their ⲉⲓⲛⲉ and in their μορφή"[29], where the animals are representing the elements of Darkness.

If this construction is correct, one should reconstruct μορφή on page 77, line 27 instead of ⲉⲓⲛⲉ. Perhaps ⲉⲓⲛⲉ could be translated as "image", "appearance" or "Abbild". The exact meaning of ⲉⲓⲛⲉ should be researched further. Studying μορφή in the Kephalaia, all the ⲉⲓⲛⲉ-testimonia can be rendered terminologically in relation with a visual perception: "appearance" or "likeness" rather then "Gestalt" or "Form"[30].

Furthermore we have to remark that one of the proposals to render μορφή in the patristic literature is "face"[31]. One could wonder more-

[27] *Keph. I*, 30-31.

[28] Cf. Böhlig, A., *Eine Bemerkung zur Beurteilung der Kephalaia*, in: *Mysterion und Wahrheit*, Leiden, 1968, 245-251.

[29] *Keph. I*, 96.

[30] Cf. Nagel, P., *op. cit.*, 218-219; who also translates consistently ⲉⲓⲛⲉ as "Aussehen" in contrast to εἰκών, "Bild".

[31] Cf. Lampe, *op. cit.*, 884.

over, if there should be established a kind of relation with the faces of the animals. As indicated already, the five μορφή of the King of Darkness are his emanations whilst being *de jure* King "loco tenant" in their own world. In the same sixth Kephalaion each King is described in detail, e.g. a face, a body etc. Μορφή, however, is used consequently as a mark on the King of Darkness. So it is likely to represent the nature and substance of the emanations as connected to the King of Darkness.

After the above discussed passage in Kephalaion 27, that ends with "these five μορφή are found on him", the text proceeds: "Further are three other on him"[32]. The edition suggests that here "Gestalten" are meant too. Further the same sequence is found again representing three other elements, where again "Gestalten" is meant. It is not quite certain that in either case μορφή is implied, for they are never called explicitly thus.

Klimkeit sees in the five μορφή of the King of Darkness, five "Ungestalten" in opposition with the μορφή of light. According to his interpretation they are deformed to the point of having no μορφή and he refers to the 55th Kephalaion of the Kephalaia "About the forming of Adam"[33]. This last statement however is not consequent. The text referred to can be reconstructed ϫε ⲙⲛⲧⲉⲩ ⲙⲟⲣⲫⲏ ϩⲛ̄ [ⲡϫⲓⲥⲉ ...]: "as they have no μορφή in the [height ...]"[34]. Referring thus to the emanations of Light, μορφή indeed occurs twice in the same context as the second μορφή of the Manichaean who is in heaven. The term appears here in an eschatological frame as will be discussed later.

Finally the hated μορφή are found in the 106th Kephalaion "About the non-existence of a joy that stays forever in the world". Here Mani declares that one cannot be completely happy: "Your eyes see the enemy, they are full of him, they perceive his μορφή (pl.), which are hatefull, they see him that he lives, that he consolidates himself, reigns above and below, in secret and public, that he does all things, as his will wants"[35]. In the textedition ϭⲱⲥ is corrected to ϭⲱⲥⲧ as "mixing" but this does not fit here quite well. Μορφή is used in the plural form, as opposed to the owner of the μορφή, namely the enemy, which is singular. The μορφή are the "Five μορφή of the King of Darkness" who is himself the mentioned enemy.

Μορφή is found furthermore in the 7th Kephalaion "About the five

[32] *Keph. I*, 78.
[33] KLIMKEIT, H., *op. cit.*, 57.
[34] *Keph. I*, 133.
[35] BÖHLIG, A., *Kephalaia II*, Stuttgart, 1966, 260.

fathers", an intensively cited excerpt of the Coptic Manichaean Texts because it treats the organisation of the Kingdom of Light. Concerning μορφή, it is important to notice that the fourth Father is identical with the Light-Nous "who chooses all churches"[36] and who called three forces after the image of Jesus: the first force is the Apostle, the second is the Twin, the third is the ⲙⲟⲣⲫⲏ ⲛ̄ⲟⲩⲁⲓⲛⲉ, the μορφή of Light which is taken by the elects and the auditors when they leave the material world. The fifth Father is identical with the μορφή of Light who reveals himself to anyone who steps out of his body after the image of the eikon of the Apostle, together with the three great angels. In the ninth Kephalaion "About the meaning of the peace (greetings)", the μορφή of Light is mentioned again. Apparently it handles about the fifth Father.

On the function of the μορφή of Light it is written in Kephalaion 9 that the μορφή of Light "proceeds them (= elects) and saves them out of the Darkness to the Light [textual gap]"[37].

Moreover the μορφή of the elects and the auditors is linked here with the μορφή of light, cf. Colpe. The μορφή that is said to be in the height should be the very μορφή of Light, that has already been saved by the pre-existent Apostle and that goes to meet the μορφή of the deceased. On the other hand, this does not necessarily include that the μορφή of the Manichaeans while they endure their corporeal existence is a μορφή of Light too. Here we have to research other sources than the Coptic material to clarify the question. In an-Nadīm's *Fihrist* after the duties of the auditors, it is mentioned that "their 'Form' will be the 'Second Form' in afterlife"[38].

In this conspectus some indications towards the rather complicated use of μορφή and the semantic richfullness of this prominent terminus technicus in the Coptic *Kephalaia* were presented. Comparative research with the other Manichaean texts is necessary to refine the general picture presented here.

[36] *Keph. I*, 36.
[37] *Keph. I*, 41.
[38] Colpe, C., *op. cit.*, 71.

COSMOGONIE MANICHÉENNE ET RÉFLEXION AUGUSTINIENNE SUR LA CRÉATION

Marie-Anne VANNIER
Vouziers, France

Le manichéisme, seconde étape sur le chemin de la conversion[1], phase transitoire entre la lecture de l'*Hortensius* et celle des «Libri Platonicorum», permit à Augustin de comprendre un élément essentiel: *la création*. Sans doute, cette remarque peut-elle sembler paradoxale, car les textes manichéens récemment retrouvés et en particulier ceux de Médînet-Mâdi[2] ne présentent pas une doctrine de la création. Mais, la cosmogonie émanatiste qu'ils développent, amena Augustin à réfléchir sur la genèse de l'univers et, soucieux de rationalité, il ne tarda pas à passer de la *cosmogonie* à la *cosmologie*. Dans le même temps, alors qu'il se détachait du manichéisme, il apprit, par l'intermédiaire des homélies d'Ambroise (*Conf.* VII,3,4) que la création est essentiellement *relation*[3]. Approfondissant cette réalité, il passa de l'auto-suffisance à l'acceptation de la transcendance, en se percevant lui-même comme un être créé, recevant sa vie du créateur.

Ainsi, en vint-il à constituer le schème *creatio, conversio, formatio*, qui sous-tend toute son œuvre et qui prend sa véritable densité dans ses commentaires sur l'Hexaéméron. Étant donné qu'il trouva le sens de la création au cours de sa conversion, il mit en rapport ces trois termes: la création, la conversion et ce vers quoi elles pointent: la «formatio», désignant, en fait, la création nouvelle.

I. De l'émanation à la création, cheminement et réflexion

A) *«L'expérience manichéenne» d'Augustin*

L'adhésion d'Augustin au manichéisme n'est pas le fruit du hasard. Non seulement, l'Afrique du IV^e^ siècle offrait un terrain propice au

[1] La conversion d'Augustin s'est démultipliée en autant de figures que d'expériences, cf. J. M. Le Blond, *Les conversions de S. Augustin*, Aubier, éd. Montaigne 1950.

[2] Sans doute les textes du Tourfan et en particulier les fragments eschatologiques et cosmologiques que représentent le «Šâbuhrâgan» et le traité «Chavannes-Pelliot» ne manquent-ils pas d'importance, mais les découvertes réalisées au début du siècle dans le Fayoum égyptien présentent l'intérêt de nous faire connaître le texte des *Kephalaïa*.

[3] Cf. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, Paris, de Boccard, 1968, pp. 97-100.

développement du manichéisme[4] mais, par son caractère même, cette doctrine se présentait comme apte à renouveler les anciennes croyances et à satisfaire les ambitions de chacun[5], ce qui convenait tout à fait à l'Augustin d'alors.

Outre les éléments sociologiques, des facteurs d'ordre psychologique entrèrent aussi en ligne de compte. C'est finalement tout un concours de circonstances qui amena Augustin à adhérer au manichéisme[6].

Après l'ébranlement provoqué par l'*Hortensius* (*Conf.* III,4,7-8)[7], il chercha où trouver la sagesse[8] et se tourna du côté de la Bible. Ne percevant pas la profondeur de l'Écriture, il fut déçu, d'autant qu'il ne trouva pas non plus la solution aux problèmes de l'origine et du sens de la vie, ni à celui du mal. C'est ainsi qu'il «tomba parmi ces hommes délirants de superbe» (*Conf.* III,6,10, B.A. 13, p. 379) que sont les manichéens et qui, eux, lui proposaient ce qu'il souhaitait: rechercher la vérité par ses seules forces, obtenir le salut par la connaissance, en d'autres termes: être et demeurer autonome.

Le choix de la gnose apparaît dès lors comme la conséquence logique d'une recherche de la vérité qui se veut autosuffisante, qui refuse la croyance au profit du *savoir*[9]. «Voilà ce que je disais, explique Augustin, on doit me *prouver* la vérité de telle façon que je puisse la posséder sans aucune ambiguïté» (*Contra Epistulam Fundamenti* XII,14, B.A. 17, p. 423). Or, les manichéens «prétendaient ne contraindre personne à croire, si l'on n'avait d'abord discuté et vu clairement la vérité» (*De utilitate credendi* I,2). Augustin se laissa donc abuser par les membres de la secte[10] qui «disaient: 'Vérité, vérité!', qui lui parlaient beaucoup d'elle, (bien qu')elle ne fût nulle part en eux» *Conf.* III,6,10, p. 379). Il alla même jusqu'à accepter leur «symbolisme aux secrets

[4] De Stoop, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire romain*,Gand, 1909, p. 89. Voir aussi F. Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine*, Paris, E.A. 1970, ch. I-II.

[5] A. Harnack, «Manichaeism», *Encyclopedia Britannica*, n° 17 (1911) p. 576.

[6] P. Brown, *La vie de S. Augustin*, Paris, Seuil, 1971, pp. 51-60; A. Mandouze, *L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, E.A., pp. 96-97; A. Trape, *S. Augustin*, Paris, Fayard, 1988, pp. 50-56.

[7] Il ne faudrait pas conclure pour autant que l'adhésion d'Augustin au manichéisme est une incidence directe de la lecture de l'*Hortensius*, cf. J.J. O'Meara, *La jeunesse de S. Augustin*, Paris, Plon, 1958, p. 102.

[8] Par «sagesse», Augustin entend à la fois philosophie et vie spirituelle. *De ut. cred.* I,2; *C.Ep.F.* IV,5; XII,15; *De div. qu., qu.* 68.

[9] *C.Ep.F.* XII,15: «Il ne s'agit pas maintenant de croire, mais de savoir». Voir aussi *Ibid.* XIV,18, B.A. 17, p. 429.

[10] L'évocation de la sagesse était, par exemple, le thème du *Kephalaïon* 84.

duquel on l'initierait plus tard»[11], lorsqu'il serait élu de la secte. Or, on ne l'initia pas. Sur ce plan, la rencontre avec Fauste de Milève fut décisive (*Conf.* V,6,11-7,13). Augustin se rendit compte de la supercherie (*C.Ep.F.* III,3). Sans doute, la quête de la vérité avait-elle été le principal motif de son adhésion au manichéisme[12] mais, à travers cette quête, c'est Dieu qu'il recherchait obscurément (*Conf.* III,6,10). S'étant éloigné de la secte, il a «pu enfin saisir dans sa pureté cette vérité qui se perçoit sans le secours de vaines fables» (*C.Ep.F* III,3, p. 395). C'est pourquoi, dans sa polémique anti-manichéenne, il se répond en quelque sorte à lui-même, en disant à Fauste: «Si tu veux suivre l'autorité des Écritures, la première de toutes, tu dois t'attacher à celle qui date de la présence du Christ sur la terre (...). Là, en effet, tu verras s'éclairer tout ce que l'Ancien Testament renferme d'obscur et s'accomplir tout ce qu'il a prédit. Que si, au contraire, tu prends la raison pour guide, songe d'abord à ce que tu es, combien tu es incapable de comprendre la nature, je ne dis pas de Dieu, mais de ton âme; de la comprendre, comme tu prétends le vouloir ou l'avoir voulu, d'une vue rationnelle absolument certaine et non d'après les données de la crédulité la plus absurde» (*Contra Faustum* XXXIII,9).

Un revirement important s'est opéré pour Augustin. Il est passé de l'orgueil à l'humilité, ce qui le prépare à comprendre son statut d'être créé. Après avoir longuement cherché «quelle méthode (il) devait suivre pour trouver le vrai» (*De ut. cred.* VIII,20, p. 253), il vit combien il est important d'avoir confiance en l'autre, de le croire. Telle est la condition, non seulement de toute amitié (*Ibid.* X,23), mais aussi de toute vie familiale (*Ibid.* XII,26) et sociale (*Ibid.* X,24). Ayant fait l'expérience de l'amitié (*Conf.* IV,4,7-6,11 et VI,7,12), Augustin se rendit compte de la nécessité de la foi. Il accepta alors de recevoir sa vie d'un autre, en l'occurrence du créateur. Dans le même temps, il rejeta les fables cosmogoniques des manichéens. Il était prêt à découvrir le sens véritable de la création, présenté dans le texte de *Genèse* I.

D'autres motifs l'avaient également conduit à opter pour le manichéisme, mais leur importance est secondaire. Soit, ils rejoignent les motivations évoquées précédemment[13], soit ils seront repris dans la suite de son itinéraire et il leur donnera une dimension véritablement

[11] O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon S. Augustin*, Paris, E.A. 1966, p. 32.

[12] Tous les commentateurs s'accordent sur ce point.

[13] Les arguments des manichéens avaient attiré Augustin, car ils lui permettaient de «remporter presque toujours la victoire dans (ses) discussions avec les chrétiens ignorants» *De duabus animabus* IX,11, B.A. 17, pp. 83-85.

chrétienne[14]. Par contre, la solution facile que la secte donnait au problème du mal fut déterminante dans le choix d'Augustin et, par la suite, sa critique fut l'une des composantes de sa réflexion sur la création.

Comme il le note dans le *De libero arbitrio* I,2: «Une telle question me tourmenta beaucoup au cours de mon adolescence; elle me poussa et me jeta dans les bras des hérétiques». Ceux-ci supprimaient, en effet, toute espèce de responsabilité, en expliquant que le mal, la faute viennent d'un principe mauvais qui agit en nous, sans que nous le voulions (*Conf.* V,5,8; 10,20). Pénétrant peu à peu le sens de la création, Augustin refuse la dualité des principes[14] et précise que le mal résulte de la liberté, par laquelle l'être créé peut choisir de s'achever ou de se détruire. Le mal découle donc de la volonté[15], ce qui implique la responsabilité de chacun.

Augustin qui, par souci de rationalité, avait choisi le manichéisme et qui s'en éloigna pour le même motif, en vint à relativiser le statut de la raison et à découvrir le sens de la création. Pour mieux saisir l'enjeu de sa réflexion, on reprendra brièvement les principales composantes du mythe manichéen.

B) *D'une cosmogonie émanatiste à une vision créationniste*

Actuellement, la connaissance que nous avons du système manichéen est à peu près complète. Elle nous vient non seulement des sources anciennes[16], mais aussi et surtout des textes originaux de la secte, retrouvés depuis la fin du XIX^{e} siècle. L'essence du manichéisme se trouve contenue, on le sait, dans cette révélation que Mani aurait reçue et d'après laquelle il y aurait «deux principes et trois moments. Les deux principes, c'est le clair et l'obscur; les trois moments, ce sont le passé, le futur et le présent»[17].

L'accent y est mis sur le caractère de nouveauté des «mystères dualistes»[18], nouveauté à partir de laquelle Mani va constituer son système. Il y précise que «chacun des deux principes est incréé et sans

[14] Après sa conversion, il donnera un autre sens à l'amitié (*Ibid.*), au «christianisme spirituel», à l'organisation ecclésiale qu'il avait appréciés chez les manichéens.

[15] *Contra Fortunatum* XX; *C.Fl.* III,4; *C.S.* XIII.

[16] La source la plus ancienne que l'on connaisse est Alexandre De Lycopolis, *Contre la doctrine de Mani*, Paris, Cerf, 1985.

[17] «Un traité manichéen retrouvé en Chine» éd. par E. Chavannes et P. Pelliot, in *Journal asiatique*, Mars-Avril 1913, p. 335.

[18] J. Ries «S. Augustin et le manichéisme à la lumière du Livre III des *Confessions*», *Le Confessioni di Agostino d'Ippona*, Palermo, 1984, pp. 14-15.

commencement, soit le Bien qui est la lumière, soit le mal qui est à la fois ténèbres et matière, et ils n'ont rien de commun l'un avec l'autre»[19]. Ils constituent deux royaumes séparés: celui de la lumière où règnent la sagesse, la beauté, la paix... et celui de l'obscurité, qui se caractérise par l'erreur, la laideur, la jalousie... D'un point de vue ontologique, ces deux principes sont radicalement distincts. Ils forment des royaumes, composés chacun de cinq éléments et de douze esprits[20]. La matière est l'attribut par excellence du royaume des ténèbres. Or, elle ne peut être incréée, elle n'est pas un principe, ce qui va mettre en échec le matérialisme manichéen, comme le montrera Augustin (*De duabus animabus* I,1-VI,9).

D'emblée, on remarque qu'il y a une sorte de parodie de la création dans cette doctrine d'émanation et de réintégration qu'est le mythe des trois temps. Le premier, le *moment antérieur* est synonyme de dualité primitive des principes ou encore de séparation entre la lumière et les ténèbres. Les deux substances sont opposées, mais n'entrent pas en conflit.

Survient un moment intermédiaire, le *moment médian*, celui du mélange, consécutif aux événements mythiques et à leur affrontement cosmique.

Il faudra alors attendre le retour aux origines, la réintégration des deux substances à leur état primitif de dualité radicale, c'est-à-dire, le *moment final*, celui de la paix, de la séparation des deux royaumes et le triomphe final du Père des Lumières sur le principe mauvais.

Ce schéma, s'articulant autour de l'émanation et du retour à l'origine, est caractéristique de la gnose. L'idée de *création* en est absente. Il est simplement question de *réintégration*, réintégration qui implique une dimension éthique, une *purification*[21]. Ontologie et éthique sont liées, étant donné que la substance de l'âme et celle de Dieu sont identiques. L'âme est, en effet, une émanation du principe bon, qui doit se libérer de la matière pour retourner à ce principe. Cependant, cette libération, l'âme doit l'accomplir par ses seules forces, elle ne peut pas recourir à un Médiateur car les manichéens refusent l'Incarnation, qui a nécessairement partie liée avec la matière, qui se définit comme le mal.

Finalement, la cosmogonie manichéenne ne rend pas plus compte de l'origine du monde que du statut de la créature. C'est «une cosmogonie

[19] Parole attribuée à Mani, *Hom. CXXIII*, trad. F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme*, I, Bruxelles, 1908, p. 91. Voir aussi Augustin, *Des Hérésies*, ch. XLVI; *C.Ep.F.* XII,16.

[20] J. Ries, «Le manichéisme», *D.S.* X, col. 203.

[21] D'où l'éthique stricte des manichéens, cf. H. C. Puech, *Le manichéisme*, Paris, 1949.

d'une extravagance splendide qui tient à la fois de la gigantomachie et de l'apocalypse»[22] et on pourrait même ajouter de la théogonie ou de la mythologie. On comprend qu'Augustin ait fortement réagi contre cette fable. Au début, il «pensait que sous de tels voiles, ces hommes cachaient quelque chose de grand qu'ils (lui) dévoileraient un jour» (*De beata vita* I,4). Or, tel ne fut pas le cas. Il chercha alors la vérité du côté de l'astronomie et, s'étant initié à tout ce qu'il pouvait connaître à son époque, il en vint à cette conclusion: Les astronomes «ont énoncé sur la création elle-même beaucoup de vérités que je gardais en mémoire. Et j'en trouvais l'explication rationnelle dans les nombres et l'ordre du temps et les attestations des astres. Et je les comparais aux dires de Mani, qui a écrit sur ces sujets beaucoup de choses, où il foisonne en délires» (*Conf.* V,3,6, pp. 471-473). Ainsi, la science[23] l'amena-t-elle à réfléchir progressivement sur la création.

II. La réaction à l'encontre de la cosmogonie manichéenne et la réflexion augustinienne sur la création

A) *Critique de l'émanatisme manichéen*

Sans doute peut-on regretter qu'Augustin n'ait écrit sur le manichéisme qu'après sa conversion et à la lumière de celle-ci. Mais, cela présente aussi l'avantage de mettre en évidence la solution qu'il apporta. Il n'en resta pas à une simple critique du manichéisme mais, à travers sa polémique, il précisa l'essentiel de l'apport du christianisme et en particulier l'affirmation de la création, comme on le voit au Livre VII des *Confessions* (5,7, pp. 591-593) où il souligne: «Voilà Dieu, voilà les choses créées par Dieu. Dieu est bon et de beaucoup, de très loin, il l'emporte sur elles; mais pourtant, étant bon, il les créa bonnes et voilà comment il les entoure et les remplit». Sur le plan formel, d'autre part, on remarque qu'Augustin a employé différentes méthodes: soit il a répondu directement aux manichéens dans des ouvrages, du style de l'*Adversus*, soit il a choisi, pour les réfuter, un commentaire de la *Genèse*. D'ailleurs, ses deux commentaires de la *Genèse* que sont le *De Genesi contra manichaeos* et le *De Genesi ad litteram* servent de cadre à la polémique anti-manichéenne.

De ces ouvrages, il ressort tout d'abord que, jamais, il ne se laissa prendre à l'imagerie fantastique de la secte, mais qu'au contraire, il la

[22] F. Cumont, *op. cit.*, pp. 7; 53.

[23] *De libero arbitrio* II,16,42. Sans doute celle-ci ne suffit elle pas pour comprendre la création, *Conf.* V,4,7. D'autre part, elle est peu développée et englobe l'astrologie.

combattit avec vigueur. Si, dans le *De Genesi contra manichaeos* et dans le *De duabus animabus*, sa critique ne s'attaque pas au mythe manichéen du combat, il en va tout autrement dans ses autres ouvrages, où il n'hésite pas à faire ressortir «l'absurdité» (*C.F.* II,4) de cette prétendue cosmogonie qui, non seulement se réduit à une «fable» (*De moribus* XVII,57-64; *Contra Secundinum* II, pp. 542-543) mais qui, de manière plus grave, est synonyme de «fourberie» (*De Gn.c.man.* I,1; *C.F.* II,4), de dangereuse tromperie (*Conf.* III,6,11).

Cependant, il n'en reste pas à cet aspect extérieur de la critique, il va à la racine même du problème et oppose ainsi le Dieu créateur de la *Genèse* au dualisme manichéen. Il montre qu'il n'y a pas deux principes, mais un Dieu unique qui est à l'origine de toutes choses[24]. Son activité, loin d'être de l'ordre de l'émanation, relève de la création (*C.Ep.F.* XXV,27) et a une dimension trinitaire (*De Gn ad litt.* I,7,13). Conformément au récit de la *Genèse*, Augustin conserve le terme de principe, mais il refuse toute espèce de dualité des principes, car les ténèbres ne peuvent en aucun cas être un principe, elles sont synonymes de non-être, elles «ne sont pas une substances, mais un défaut de lumière» (*De Gn.c.man.* I,4,7). Quant au principe, il n'implique pas de dimension temporelle (*Ibid.* I,2,3) dans le contexte biblique, mais il désigne le Christ, «puisque en Dieu le Père était le Verbe par qui et en qui tout a été fait» (*Ibid.*). Et, Augustin complète sa réflexion, en précisant: le rôle qu'y a joué l'Esprit-Saint est analogue à celui de la volonté de l'ouvrier par rapport à son œuvre (*Ibid.* I,5,8). Sans doute cette réfutation des *Capitula* manichéens[25] qu'est le *De Genesi contra manichaeos* n'a-t-elle pàs la rigueur dogmatique d'un traité, mais Augustin articule tout de même sa réflexion autour de l'affirmation de la *création* et il fait ressortir que l'activité créatrice de Dieu est sans commune mesure avec une quelconque production, car elle relève de la toute-puissance du créateur (*Ibid.* I,7,11) et s'effectue *de nihilo* (*Ibid.* I,6,10). De fait, Dieu «n'a pas engendré de lui-même (les créatures) pour leur donner son être, mais il les a tirées du néant pour qu'elles ne fussent égales ni à celui par qui elles ont été faites, ni à son Fils par le moyen de qui elles ont été faites» (*Ibid.* I,2,4).

Or, ces créatures sont bonnes par elles-mêmes (*C.Ep.F.* XXV,27; XXXIII,36). Elles ne sont pas le résultat d'un quelconque mélange entre un principe bon et un principe mauvais.

Mais, la différence ontologique existe (*C.S.* VII) et Augustin y insiste,

[24] *Contra Fortunatum* 14.

[25] Cette méthode est propre au *De Genesi contra manichaeos*. Elle a pour but de réfuter point par point la doctrine manichéenne, comme cela avait été demandé à Augustin.

en disant: «Toutes les choses que Dieu a faites sont très bonnes, sans être aussi bonnes que lui, car il est créateur et elles sont créatures» (*De Gn.c.man.* I,2,4). À la différence des affirmations manichéennes, «nous ne sommes pas engendrés de Dieu, mais créés par lui, par son Verbe» (*Contra Felicem* I,19). La nature du créateur et celle de l'être créé sont différentes[26].

Quant au mal, il n'est ni un principe (*C.S.* XV; XVII), ni une substance (*C.Ep.F.* XXVII,30), mais il résulte du libre choix de la volonté[27].

Sur ce point, les manichéens achoppent. Ils ne comprennent pas plus la création que la création nouvelle (*formatio*) qui sont, de fait, aux antipodes de l'émanation et de la réintégration. Augustin le fait ressortir en ces termes dans le *Contra Faustum* XXIV,2: «Si nous leur demandons si celui qui reforme l'homme maintenant l'a formé, ils ne sauront à quel subterfuge recourir pour dissimuler la honte de leur fabuleux système». Toutefois, il fallut du temps à Augustin pour pénètrer le sens de la création. Sans doute lui eût-(il) suffit de (se) demander (...) ce qu'est la forme et l'être participant à la forme, la beauté et l'être revêtu de beauté» (*De duabus animabus* III,2). Mais, ce n'est que progressivement qu'il comprit le rôle médiateur du Christ (*C.F.* XII-XIII; XVII), qui est à la fois *Forma*, *Pulchrum* et *Veritas* (*Ep.* 18).

À travers cette réfutation de la cosmogonie manichéenne, on voit qu'Augustin passe progressivement d'une conception cosmologique à une conception anthropologique de la création. De plus en plus, il tend à souligner qu'«il n'y a aucune vie, quelle qu'elle soit, par cela même qu'elle est vie, qui ne se rattache à la source et au principe suprême de la vie» (*Retr.* I,XV) et il commence à vivre cette réalité.

B) *Originalité de la réflexion augustinienne sur la création: linéaments du schème creatio, conversio, formatio*

Long fut pour Augustin le chemin de la gnose à la Révélation, le passage de la raison à la foi. Sans doute les manichéens lui demandaient-ils de croire à certaines vérités (*Conf.* V,3,6), mais Augustin refusait d'accepter toute espèce de croyance. La raison était pour lui un absolu. Par contre, au cours de sa conversion, il reconnut progressivement que quelque chose précède la raison et le monde, il comprit la réalité et le rôle du Dieu créateur et en vint à reconnaître l'autorité de

[26] *C.Fl.* II,17; *De duabus an.* XII,18; *Contra Fortunatum* 13.
[27] *Contra Fortunatum* 16-17; *Conf.* VII,16,22.

l'Écriture, ce qui l'amena à la notion d'*intellectus fidei*[28]. Percevant peu à peu que, loin d'être auto-suffisant, l'être créé reçoit sa vie de son créateur et, par conversion, se voit formé (*De Gn.ad litt.* I,6,12), il reconnut son propre statut d'être créé en voie d'accomplissement (*C.S.* VIII) et apprécia aussi la véritable dimension de l'Écriture (*Conf.* III,5,9).

C'est ainsi qu'il réfuta les vues des manichéens qui tournaient en dérision cette réalité, en la concevant sur le mode humain (*De Gn.c.man.* I,17,27) ou encore qui la contestaient, en disant que, sur ce point, l'Ancien et le Nouveau Testament s'opposent (*Contre Adimante* V,1). Il s'efforça, au contraire, de montrer que l'image de Dieu se trouve dans l'homme tout entier (*C.F.* XXIV,2) et qu'elle ne réside pas seulement dans l'âme, même si c'est là sa place privilégiée. De plus, cette image de Dieu n'est pas à l'état statique, mais elle requiert son achèvement par le libre choix de l'être créé (*C.S.* VIII), de là, la dialectique de l'*aversio a Deo* (*Ibid.* XVII) et de la *conversio ad Deum* que l'on trouve dès le *De Genesi contra manichaeos* (II,17,23 sq). Le choix de l'être ou du non-être, de la vie ou de la mort (*De duabus an.* VIII,10), de l'accomplissement ou de la dispersion s'effectue en fonction du cœur, la source intérieure à chacun (*De Gn.c.man.* II,5,6). À partir de la solution au problème du mal, une fois qu'il a mis en évidence la responsabilité propre à chacun, Augustin interprète la création en termes de *relation*, relation avec le créateur qui est à chacun «interior intimo meo et superior summo meo» (*Conf.* III,6,11). Il met donc l'accent sur l'activité créatrice de Dieu à l'intérieur des créatures. Toutefois, ces dernières doivent consentir à ce dynamisme divin, ce qu'Augustin exprime à travers les sept jours de la création, qui sont autant d'étapes que la créature traverse pour passer de la «lumière de la foi» (*conversio*) à la constitution de son être, en devenant «à l'image et à la ressemblance de Dieu», avant de connaître le repos bienheureux (*formatio*).

Ayant saisi l'enjeu de cette expérience, Augustin fait ressortir la vanité du manichéisme en ces termes: «La vérité n'était nulle part en eux, mais ils énonçaient des faussetés, non seulement sur toi, qui es vraiment la vérité, mais aussi sur les éléments du monde, ta création, un sujet sur lequel, même quand les philosophes disent vrai, j'ai dû les dépasser à cause de ton amour» (*Conf.* III,6,10). En saisissant progressivement la vérité du christianisme, Augustin découvre un élément essentiel: la dimension créatrice de l'agapé, qui est non seulement le

[28] G. Madec, «Note sur l'intelligence augustinienne de la foi», *R.E.A.* XVII (1971) pp. 119-142.

motif de la création[29], mais aussi la condition de la «formatio» et qui fait passer de l'action à la contemplation ou pour reprendre les termes d'Augustin: qui transforme la volonté de puissance en abandon entre les mains du créateur pour accéder à son être véritable. D'où cette remarque pleine de sens du *Contra Faustum* XXIV,2: Il «faut que l'homme extérieur lui-même reçoive la dignité d'une condition céleste, afin que soit recréé tout ce qui a été créé et refait tout ce qui a été fait, celui qui recrée étant celui qui a créé et celui qui refait celui qui a fait». L'accomplissement de la créature (sa *formatio*) vient donc du créateur, dans la mesure toutefois où la créature contribue à cette constitution de son être. Dans ses derniers ouvrages, Augustin insistera sur cette notion de *«formatio»*.

L'épisode manichéen et la polémique qui lui fit suite, tout en faisant entrevoir à Augustin les risques inhérents à un usage unilatéral de la raison et de la volonté, lui a permis de pénètrer le sens de la création et a en quelque sorte orienté son interprétation, qui ne sera pas tant *cosmologique* qu'*anthropologique* et qui s'articulera autour du schème *creatio, conversio, formatio*. Créé et non émané d'un quelconque principe, l'être humain s'accomplira dans la mesure où il répondra à l'interpellation de son créateur. Cet achèvement, cette «formatio», synonyme de vie éternelle, de vision de Dieu ... n'a rien à voir avec une fusion ou une réintégration au principe premier. Elle est rendue possible par le Christ qui est «Sapientia non formata, sed per quam formantur universa» (*De vera religione* 12,24). Ce rôle médiateur du Christ, Augustin l'a perçu au cours de son expérience manichéenne et c'est peut-être la raison majeure pour laquelle il s'est détaché de la secte, qui présentait une simple parodie du Sauveur[30]. Ultérieurement, dans ses commentaires sur la *Genèse*, il s'attacha à faire ressortir que le Christ est «Forma omnium» (*De vera religione* 11,21).

[29] *De Gn.c.man.* 1,2,4; 16,25-26 («quia voluit, quia bonum»).

[30] J. Ries, «Jésus-Christ dans la religion de Mani», *Augustiniana* XIV (1964), pp. 437-454.

C. R. C. ALLBERRY'S CORRESPONDENCE WITH W. E. CRUM AND H. THOMPSON

Søren GIVERSEN
Århus Universitet

C. R. C. Allberry's correspondence with W. E. Crum and H. Thompson is in a double sence an important source. Primarily because it provides us with information about philological questions, mainly raised during the period when C. R. C. Allberry prepared his edition of A Manichaean Psalm-Book, Part II (1938). Secondly because it provides us with information of a more personal character: the development of the personality of the young and hopeful scholar C. R. C. Allberry in the decisive years from 1935 and nearly until his death as a Flying Officer, but the correspondence gives also a clear impression of the character and attitude of the two scholars who meant most to C. R. C. Allberry: W. E. Crum and Sir Herbert Thompson.

In 1964 Gerald Bonner wrote an interesting article called The Crum Papers (The British Museum Quarterly 28, 1964, 59-67). This article gives a good and vivid picture of the enormous collections of the letters to W. E. Crum which are deposited in The British Library. In his article Gerald Bonner devotes two pages to the letters from C. R. C. Allberry to W. E. Crum (see *o.c.*, pp. 60-61 and 64-65), and in his article Gerald Bonner sometimes quoted letters from Allberry to Crum, but when he came to the possible answer from Crum to Allberry Gerald Bonner had to write for example "Crum in his reply must have suggested some sort of..." etc. He had to do so because the letters in question were unknown to him.

Everyone who reads the letters from Allberry to Crum without the letters from Crum to Allberry must have felt it unsatisfactory, somewhat if one hears only one of the two persons who are in a dialogue. I had the same feeling and I had for years tried to find the other part of the correspondence and finally I succeeded. This short paper is to be regarded as a preliminary report of the reading of both parts of the correspondence after the discovery of Crum's letters to Allberry.

That means that we now are in a much better position than Gerald Bonner was and it is my intention in this paper to give you an impression of the correspondence. But before I do this it is perhaps appropriate to the benefit of a younger generation briefly to recapitu-

late the outlines of the life of C. R. C. Allberry: Charles Robert Cecil Allberry was born in 1911. He started his studies in Christ's College, Cambridge in October 1930. In 1935 he was entrusted to publish the Coptic Manichaean Psalm-Book Part II from the Chester Beatty Library. He published this as A Manichaean Psalm-Book Part II (Stuttgart 1938). He was a member of the executive committee for the Vth International Conference on Papyrology in Oxford in August 1937. At this conference Allberry gave a paper of which he published a summary: Greek and Latin Words in the Coptic Manichaean Papyri, Actes du V^{e} Congres International du Papyrologie, Oxford 30 Août-3 Septembre 1937, Bruxelles 1938, p. 20. Together with professor H. H. Schaeder C. R. C. Allberry then prepared a new edition of the work of Titus of Bostra. In connection with this Allberry stayed for a long period in Germany and spoke German perfectly. In 1938 Allberry published an important article: Manichaean Studies, The Journal of Theological Studies, 39, 1938, 337-349, in which article he gave a brilliant survey of the available eastern material to Manichaean studies and a profound presentation of the Coptic sources to the western Manichaeism. He published also an article on the Bema-feast: Das Manichäische Bema-Fest, Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, 37 (for the year 1938), 1939, 1-10, in which he discussed the sense of the word Bema and the intention with the feast. In the Eranos Jahrbuch for 1939 Allberry published an impressive, but strangely enough seldom quoted, 37 pages long study: Symbole von Tod und Wiedergeburt im Manichäismus, Eranos-Jahrbuch 1939, Zürich 1940, 113-149. This article was originally given as a communication at the Ascona conference in August 1938, organized by the Jung Institute, Zürich. In 1939 C. R. C. Allberry became editor of The Journal of Egyptian Archaeology.

When the Second World War began in 1939 C. R. C. Allberry joined a small group of young philologists, historians, mathematicians, analysts, professional Civil Servants, and Serviče personnel from the military forces. One of the tasks of this group was to brake German codes and thus to intercept information of military interest (see f. example William Stevenson, A Man Called Intrepid. The Secret War, London 1976). In 1940 C. R. C. Allberry volunteered for The Royal Airforce and enlisted on the 4th of November. In spring 1941 Allberry converted to the Roman Catholic church. From the 13th of June, 1941, to the 19th of July, 1942, Allberry was on training in Canada. After his return he was appointed to Pilot Officer on the 20th of July, 1942, and he became a Flying Officer on the 20th of January, 1943. He was engaged to Patricia

Katherine Grace Sandbach on the 4th of December, 1941, and they married on the 27th of August, 1942. Allberry joined a squadron at Linton-on-Ouse and took part in attacks on targets in Germany. On the 3rd of April, 1943, Allberry was onboard a Halifax JB 845 which took off from Linton at 8 p.m., detailed to attack a target in Essen. The Halifax was shot down between 11 p.m. and midnight near Nederweert, Holland. The entire crew lost their lives and were buried in the cemetery at Eindhoven-Woensel in Holland. An obituary by Allberry's former tutor S. V. Grose was published in The Times on the 11th of May, 1943, and in Christ's College Magazine, Michaelmass 1943. A portrait, consisting of personal information, collections of letters and exact information about C. R. C. Allberry's life career is published by C. R. C. Allberry's widow, Mrs. Patricia K. G. Lewis in her moving and fascination book, Charles Allberry. A Portrait. Privately published in 1984.

The academic career and tragical fate of Allberry has partly inspired C. P. Snow to the portrait of Roy Calvert in Snow's novel, The Light and the Dark (1947); a character in Somerset Maugham's The Razor's Edge is also supposed to have contributed to Snow's Roy Calvert (see S. Gorley Putt, Charles Allberry and Roy Calvert, Encounter, September/October 1987, 70-76).

With this short biography of C. R. C. Allberry in mente I return to Gerald Bonner's article. Bonner wrote, i.a.: "With the appearance of his edition of the Chester Beatty Coptic Manichaean Psalm-Book in 1938, when he was only twenty-five, and the masterly survey of Manichaean Studies which appeared in the Journal of Theological Studies in the same year, Allberry established himself as an orientalist of the first rank. Nor were his talents confined to the Coptic language and Manichaean literature alone, for he was a fine classic, wrote and spoke German with ease, and was endowed with an enviable ability as a cricketer". (Bonner, *o.c.*, p. 60).

I had for years tried to find the missing part of the correspondence between Allberry and Crum: the letters from Crum to Allberry, but I hoped also to find other important papers in C. R. C. Allberry's archive. Finally I succeeded. Thanks to a friend I came into contact with Charles Allberry's widow who had remarried in 1956 and now bears the name of Lewis. Thanks to the kindness of Mrs. Lewis I got access to Charles Allberry's archive which she had deposited in Cambridge and there I found i.a. the letters from W. E. Crum and Sir Herbert Thompson to C. R. C. Allberry. I am very grateful to Mrs.

Lewis for her kind permission to use and quote the material for scientific purpose.

The first letter from Crum to Allberry is dated to the 20th of July, 1935, and the very last letter from Crum is dated to the 26th of March, 1941, answered by Allberry on the 16th of April, 1941. From the first letter it appears that Charles Allberry just had started his work at the Psalm-Book Part II, and in the last letter from Crum to Allberry we read that Crum now wishes to hand over all his notes and slip-boxes to Oxford (Griffith's Institute) before his death. In the letters between the three scholars we can nearly day by day follow the work at the Psalm-Book Part II. They discuss possible readings, conjectures, or translations of words. Allberry's handwriting was big and clear, Thompson's so regular as if it stood in an exercise book, Crum's so difficult to read that it is a great help when he quotes Coptic sentences. Fortunately I knew his hand from the slips to his A Coptic Dictionary and other papers from his hand in Griffith's Institute when I first saw them in 1957.

The messages they exchange are often very short as for example this note from Crum (20/2, 1937): "I don't find ⲙⲁⲛⲉⲥⲁⲩ as anything than 'shepherd'." Or another: "ⲭⲓ ⲛⲃⲣⲣⲉ. Nothing to suggest."

But in other letters we get more information. In a letter from Sir Herbert Thompson to Allberry we can see how it was arranged that Allberry was entrusted to publish Psalm-Book Part II. The conservator of the papyri, Hugo Ibscher had then just brought over to London the leaves from the Psalm-Book Part II, mounted by him. During a lunch which Thompson gave Ibscher and Sir Alan Gardiner "Dr. Gardiner undertook to see C.B. (= Chester Beatty) & come to some arrangement if possible, as to the publication of his papyrus..." And Thompson ended his letter very frankly: "I hope things are moving in the right direction. The next stop is C.B. & I have every hope that Gardiner will be able to induce him to do what we want."

Gardiner succeeded, and Crum congratulated Allberry in this way: "You are fortunate indeed to have succeeded in getting hold of the ms. (= manuscript) itself — a great achievement of Gardiner's for Beatty is ill to deal with..." (20/7, 1935).

From the letters we are able to see that the publication was entrusted to Allberry shortly after Gardiner's meeting with A. Chester Beatty, and on 4th of July, 1935, Allberry received the original papyri. In a letter to Chester Beatty Charles Allberry (11/7, 1935) acknowledges this and asks if the manuscript is insured. It was not, and Chester Beatty regarded it as unneccessary. But as it can be seen from the policy (in the

Chester Beatty archives) Allberry insured the manuscript for the sum of 100£ for a premium of 3£ and 9sh.

We know also when Allberry had finished his work on the Psalm-Book Part II. In a letter (now in Dublin) from Christ's College, Cambridge, Allberry wrote (2/2, 1938) to Chester Beatty: "I have now finished my work on your Coptic Manichaean Psalm-Book and this is to be published in a few weeks' time by Kohlhammer of Stuttgart." It was the C.R.C. Allberry's intention to continue his edition of the Psalm-Book with an edition of Part I, and on the 20th of June, 1938, he got the permission for that. Unfortunately only 106 folios or 212 pages were at that time conservated and glazed. In the hope that Hugo Ibscher could conservate the rest in the meantime, Allberry went abroad again after his stay in Egypt where he had participated in Adriano Vogliano's excavation at Medinet Madi, and after a short stay in Rome. Allberry stayed now again for a while in Germany where he in Berlin together with professor H.H. Schaeder worked on the preparation of a critical edition of another text which occupied Allberry very much and which is important for our knowledge of Manichaeism: Titus of Bostra's refutation of the Manichaeans. During the time of negotiations between Chamberlain and Hitler in Munich Allberry was in Germany, and letters between him and Crum from this time are also kept and are of great importance. Allberry took part in the conference in Ascona (see above) and returned then to Cambridge where in 1939 he was elected to Lady Wallis Budge Fellow in Christ's College.

The letters are not only informative concerning Coptic studies, the papyrological work, or the preparation of the critical edition of the papyrus. They are also much more else. They give us a good impression of the human beings that these scholars also were. We can follow their reactions when the threatening clouds began to hide the sky over Europe. Crum was very worried and suspiciouos. He saw for example foreign spies overall, also in Bath where he lived, as he remarked in a letter. And Crum observed with anxiety the tone and many remarks in Allberry's letters from Germany which gave Crum the impression that Allberry had become a nazi or perhaps would become a German subject. Gerald Bonner, who as I said before, only had access to Allberry's letters, not to Crum's, suggested cautiously that Allberry perhaps tried to "tease Crum". This can now clearly be stated, although it also can be seen that Allberry sometimes succeeded when he practised what one of his friends, Christopher Morris later on (Patricia K.G. Lewis' Charles Allberry, A Portrait, 1984, p. 24), called Charles Allberry's habit of "teasing" or leg-pulling. The correspondence

between Crum and Allberry in the weeks from the 23rd of September until the 12th of October, 1938, when Crum realized that Allberry had made a joke with him shows it. It all began with a letter from Crum who told Allberry that he had sent an offprint to the German iranist and scholar in Manichaeism, W. Henning, who had emigrated to London. Unfortunately W. Henning did not answer Crum nor send any acknowledgement, what Crum complained in his letter to Allberry. He, however, who always was ready to defend people in a weak position such as ethnic minorities, refugees, or immigrants tried to defend Henning and spoke in his answer to Crum about "old insular scholars" who were keeping up old victorian traditions, and he wrote also (he was writing from Berlin) that everything was in the best order here in Berlin, and then he added a few words about the coptologist Georg Steindorff whom he praised. The words about the old insular scholars and the remark about the situation in Berlin brought Crum into affect. He wondered what Allberry meant with that, and he was in doubt whether Allberry wrote so because of the censorship, and he answered in German in at letter written in his home 19 Bathwick Hill, Bath and dated 23/9, 39: "Lieber Freund. Da Ihre Sympathien sich jetzt ausgesprochen auf deutscher Seite befinden, so erhalten Sie wohl lieber einen deutschen Brief. Mir bleiben Ihre Anfangsworte nur halb klar. 'Alles in besten Ordnung': wie meinen Sie denn das? Ironisch, od. (= oder) mit Achtung auf die Zensur, od. wie? Buchstäblich will ich Sie lieber nicht nehmen; so weit entenglischt sind Sie doch noch nicht. Aber lassen wir das, sonst könnte unsere Freundschaft daran leiden. Eine Taktlosigkeit, mich über deutsche Manieren gerade bei Ihnen zu beklagen. Wie sie vom jeher gewesen sind, so bleiben sie. Nur alte Viktorianer, wie ich es bin, vermögen sich noch immer nicht davon zu schätzen." Crum completed his letter with the following words about Steindorff: "Ja, St. ist ein lieber Kerl und mein Lehrer und guter Freund, seit bald 50 Jahren. Leider haftet ihm seit seinen jungen Jahren, einige ernstige *via inertiae* an, dass er viel zu wenig — ausser Baedeker — zustande gebracht hat. Ob es ihm jetzt gelingt, nach USA hinüberzukommen? Viele Grüsse. W. E. Crum."

Thanks to the letters from Crum and Thompson we are also able to read about events on the base of different sources. I shall give an instructive example. In the spring of 1938 Charles Allberry was invited to take part in the Italian excavation in Medinet Madi in the oasis of Fayum under the direction of professor Adriano Vogliano. We can now i.a. read about this excavation in letters from Crum, Thompson, Carl Schmidt and Allberry. The excavation was started in 1937, mainly on

the initiative of Carl Schmidt who hoped that the excavation would shed more light upon the Manichaean Coptic papyri which were found there. Carl Schmidt felt he was morally obliged to take part, although he was not very keen of hin participation. This appears from a letter (Royal Lib. Copenhagen) from Schmidt to his close friend H. O. Lange in Copenhagen. Just before the excavation's first campaign began in April 1937 Carl Schmidt on the 9th of April wrote from Cairo to Lange: "Jetzt ist am 1. April Prof. Vogliano aufgetaucht u. will er trotz der vorgerückten Jahreszeit noch seine Ausgrabungen in Medinet Madi in der 2. Hälfte des April beginnen. Dass kann ja gut werden, wenn die Hitze ansteigt. Ich bin ja um dieser Ausgrabungen willen nach hier gekom(m)en und kann mich dem nicht feige eintziehen. Hoffentlich geht alles gut, da ich bisher sehr frisch geblieben bin." Charles Allberry should participate in the campaign in spring 1938, and on the 4th of February Herbert Thompson i.a. wrote the following to Allberry from his home in 1, Bathwick Hill, Bath: "I hope you will have a good journey to Egypt — and that you will have a pleasant reception from Beatty. You had better not mention my name to him — there is no love lost between us." — The last sentence in Thompson's letter refers to the broken relations between Chester Beatty and Herbert Thompson (see my article the Manichaean Papyri in the Chester Beatty Library, Proceedings of the Irish Biblical Association, 11, Dublin 1987, p. 8, originally published in Danish in Fund og Forskning i Det kongelige Biblioteks samlinger, XXVII, 1984-86, p. 15).

Charles Allberry who after a stay in Rome then came to Egypt has also left us a personal remark on one of the personae dramatis in this connection. Carl Schmidt. This is found in a letter (now in the Chester Beatty archives in Dublin) to Chester Beatty, written in Cairo and dated 15.4.38. Allberry wrote i.a.: "You are perhaps acquainted with Professor Carl Schmidt of Berlin. He is here, I regret to say, dying, though only a week or so ago he seemed well enough. Yet I think that even then he suspected he had not long to live, for he spoke to me of selling his manuscripts and collection on his return to Berlin. And now he is not likely to return, for the physicians give him only a few days. Please forgive me this prolixity: I feel his passing rather deeply." — Carl Schmidt died two days later, on Eastersunday the 17th of April, 1938.

Before I terminate this preliminary report, I would like to underline the importance of documents in archives also for Coptology. Such material has its importance to the history of Coptology, but not only to that; in Crum's, Thompson's, and Allberry's letters for example we find

philological and historical observations which still have their actuality, and we find also expressions for the personal attitudes these scholars stood for.

SECTION XI

GNOSTICISME

GNOSIS-FORSCHUNG 1984-1988

Hans-Martin SCHENKE
Humboldt-Universität, Berlin

Die Erforschung koptischer Literatur gnostischen und gnosisnahen Inhalts hat in der Zeit seit dem III. Internationalen Kongreß unserer Organisation 1984 in Warschau weiterhin insgesamt erfreuliche Fortschritte gemacht. Bei der folgenden Bestandsaufnahme kann es aber nicht darum gehen, alles Vorliegende gleichmäßig zu behandeln. Es soll zwar alles Bekanntgewordene verzeichnet werden; worauf es aber ankommt, ist die Hervorhebung dessen, was als bahnbrechend und vorwärtsweisend erscheint.

Mein Überblick soll nun unter drei Hauptgesichtspunkten erfolgen: 1. Fortschritt im intensiven Bereich; 2. Fortschritt im extensiven Bereich; 3. Hindernisse bei der Festschreibung des erreichten Forschungsstandes.

1. *Fortschritt im intensiven Bereich*

Es ist mir ein Bedürfnis, nicht gleich mit dem Hauptpunkt, der den allen deutlich sichtbaren Zuwachs an Material zum Gegenstand hat, zu beginnen, sondern mit einem symbolischen Bekenntnis zu der Wichtigkeit und Notwendigkeit der Nachlese in dem schon länger zur Verfügung stehenden Stoff. Da gibt es nämlich noch eine ganze Menge von unklaren und ungelösten Detailfragen, die zunächst einmal als solche zu erkennen sind und deren gegebenenfalls gelungene Lösung dem nach vollkommenem Verständnis Strebenden das Gefühl einer nicht geringen Befriedigung zu schenken vermag. Die Spannweite des hier Gemeinten reicht von unscheinbaren Details der Sprache unserer Texte bis hin zum sachlichen Verständnis ganzer Textstellen bzw. Texte. Jede neue und evidente Rekonstruktion einer Textlücke gehört ebenso dazu wie neue, instruktiv angelegte Register für wohlbekannte Texte.

a) Als Beispiele gelungener Lösungen seien genannt: EpJac 5,19, wo das rätselhafte Wort ϣογ doch — im Lichte von Ex 2,12 ([B]: ⲁϥⲑⲟⲙϲϥ ϩⲉⲛ ⲡⲓϣⲱ) — einen Sinn ergibt mit der Implikation, daß der Text eben die kanonischen Geschichten von Grablegung und Grabfindung gar nicht kennt (oder nicht akzeptiert). EpJac 14,29, wo der mit dem Adverb homonyme Ausdruck ⲁϩⲣⲏⲓ als stat. pronom.

der Präp. ⲁϩⲣⲛ̄-/ⲁϩⲣⲉ- mit dem Suffix der 1. Pers. Sgl. erkennbar geworden ist. 2ApcJac 51,5-9, wo die Verbesserung der gängigen Rekonstruktionen durch S. Emmel zu allgemeiner Kenntnis gebracht zu werden verdient: [..ⲛⲁⲓ] | [ⲁ]ⲛⲟⲕ ⲉⲧⲛⲁϭ[ⲛ̄ⲧ]ⲟⲩ ⲛ̄[ⲛⲏⲟⲩ] | ⲉⲃⲟⲗ· ⲁⲛⲟⲕ [ⲁⲉ ⲡ]ⲉ ⲡⲓ[ⲱ]ⲙ̣|ⲙ̣ⲟ ⲁⲩⲱ ⲙⲛ̄ [ⲗⲁⲁ]ⲩ ⲥⲟⲟⲩⲛ | [ⲙ̄]ⲙⲟⲉⲓ ϩⲛ̄ ⲛⲉ[ⲫ]ⲙ̣ⲉⲉⲩⲉ. ApcAd 84,1f., wo zu der bekannten neuen Lesung ⲛⲉⲓ ϩⲁ ⲛⲉⲛⲛⲛⲁ inzwischen auch die entsprechende Interpretation gefunden worden ist (»Erbarmt auch unserer Geister!« [ⲛⲉⲓ Fayumismus für sa. ⲛⲁ]).

b) Als Beispiel dafür, daß derartige evidente Lösungen gelegentlich doch kaum eine Chance gegen Tradition gewordene Versuche des Anfangs zu haben scheinen, sei der Beginn von EvThom § 60 genannt, wo nur die Ansetzung von ⲁϥⲛⲁⲩ statt ⲁⲩⲛⲁⲩ als das, was der Abschreiber versehentlich ausgelassen hat, keinen Unsinn ergibt: »<*Er* (Jesus) sah>, als *er* auf dem Wege (von Galiläa) nach Judäa war, einen Samaritaner, der ein Lamm trug, und sagte zu seinen Jüngern ...«.

2. *Fortschritt im extensiven Bereich*

Nach diesen Hinweisen auf die große Bedeutung kleiner Dinge, wo immer sie sich finden, kommen wir nun zu dem, was jedermann wohl erwartet, nämlich zu den wichtigsten für den Berichtszeitraum zu vermerkenden Publikationen.

a) Da die gemeinsame Basis aller Nag Hammadi-Forschung — nächst den Originalen in Kairo — die Facsimile Edition ist, kommt deren endgültigem Abschluß durch den letzten Band »Introduction« vom Jahre 1984 eine fast epochale Bedeutung zu.

b) Unter dem Gesichtspunkt der Basisnähe wären als Nächstes die reinen Texteditionen in den Blick zu fassen. In der Reihe der Coptic Gnostic Library erschienen im Berichtszeitraum zwei, nämlich eine Ausgabe vom Dialog des Erlösers (ed. S. Emmel) und die Ausgabe des ganzen Codex I (ed. H.W. Attridge); eine dritte ist so gut wie erschienen, nämlich B. Laytons Ausgabe der Schriften des Codex II. Layton war so freundlich, mir unmittelbar vor dem Kongreß die »Finished Proofs« dieses Werkes zu übersenden mit dem Hinwies, daß die beiden Bände gerade in Leiden ausgedruckt und gebunden werden und rechtzeitig zum Kongreß zur Verfügung stehen würden (was dann allerdings nicht eingetreten ist). In diesem Zusammenhang möchte ich nun die besondere Aufmerksamkeit auf das Werk von S. Emmel lenken. Es ist in mehrfacher Hinsicht hervorstechend, ohne daß alle

diese Aspekte hier erwähnt werden können. Die Art seiner (Erst-)Edition ist bestimmt durch die Absicht, zunächst einmal eine verläßliche Grundlage für alle weitere Arbeit zur Erschließung dieses Dialogs zu schaffen. Von da aus erklärt es sich auch, daß Emmel selbst sie »intentionally conservative« nennen kann, was sie auch ist, insofern als orthographische und grammatische Unregelmäßigkeiten im Text selbst nicht korrigiert werden und bei den vielen Lücken der Text nur da rekonstruiert worden ist, wo sich die Rekonstruktion — und zwar im Wortlaut — mit Sicherheit und Notwendigkeit ergab. Die Exaktheit, mit der das alles gemacht ist, verdient Bewunderung. Was dem koptischen Text wegen des erwähnten »konservativen« Prinzips fehlt, wird im Apparat zum koptischen Text geboten, peinlichst in Wahrscheinlichkeitsgraden abgeschattet. Bei alledem erweist sich Emmel als überzeugter Anhänger von B. Laytons Editionstechnik. Die englische Übersetzung hat einen enorm hohen Grad von Zuverlässigkeit und verrät in ihrer Wiedergabe der Cleft Sentences, der zweiten Tempora und der Vergleichsformeln beste Polotsky-Schule. Das Register schließlich dürfte für den Liebhaber der koptischen Linguistik eine Augenweide sein. Es ist vollständig und besteht aus einem Wort-Index und einem besonderen Index aller grammatischen Formen. Das Besondere am Wort-Index ist die Anwendung einer möglichst genauen grammatischen Nomenklatur und die Spezifizierung der Gebrauchsweisen der Wörter. Das Register der grammatischen Formen enthält nicht nur die Konjugationen (übrigens unter Einbeziehung der Negation des Präsens), sondern auch die Konverter des Existentialsatzes, der Suffixkonjugation und des Nominalsatzes (in letzterer Rubrik ist auch die *Negation* des Nominalsatzes eingeordnet), die Personalsuffixe (d.h. alle außer denen, die sich schon an den Konjugationsbasen befinden) und alle Arten von Artikeln. Die hier vorgeführte konsequente Aussonderung und Zusammenstellung aller Sprachelemente, die keine selbständigen Wörter darstellen, also die Trennung der Grammatik vom Lexikon im Register, was als Idee schon bei A. Shisha-Halevy begegnet (CdE, LVIII, No. 115-116, 1983, S. 312), empfinde ich als außerordentlich lehrreich und interessant. Daß es unter den Konjugationen (des zweiteiligen Schemas) kein Futur gibt, das betreffende Bildungselement futurischer Aussagen (ⲛⲁ-) vielmehr im Wortregister erscheint, entspricht der Präsens-Theorie Polotskys, die die durch ⲛⲁ + Infinitiv gebildete Instans-Form als einen der vier möglichen Prädikationstypen des Präsens ansieht.

Diese letzten Bemerkungen zu Emmels Register vom Dialog des Erlösers bilden einen geeigneten Übergang zu einem kurzen (vorzeitigen)

Verweilen bei der Ausgabe des Codex II von B. Layton; denn auch in diesem Werk stammen die Indices von Emmel, und zwar für jede Schrift besonders, und nach demselben Prinzip gemacht (nur daß bei den grammatischen Formen anstelle der Vollständigkeit der Grundsatz der Repräsentation getreten ist). Im übrigen habe ich mit Laytons Edition von Beginn der Erarbeitung an in so engem Kontakt gestanden, daß ich hier fast nicht zu einem unparteilichen Urteil fähig bin. Meine persönliche Erfahrung bei der Arbeit mit dieser Ausgabe, die mir in ihrer Gänze schon seit Jahren im Manuskriptstadium zur Verfügung steht — besonders intensiv habe ich mich mit Laytons Ausgabe von LibThom und EvPhil beschäftigt —, besagt aber, daß in der Kette der Editionen der Coptic Gnostic Library hier ein wiederum ganz besonders wertvolles Stück der Fachwelt zur Verfügung gestellt wird.

Was die kanadisch-französische Reihe der Bibliothèque Copte de Nag Hammadi betrifft, so sind in der Zwischenzeit folgende Nag Hammadi-Schriften erschienen: Der Brief an Rheginus über die Auferstehung (ed. J.-É. Ménard); Die Lehren des Silvanus (ed. Y. Janssens); die Valentinianische Abhandlung aus Codex XI (ed. J.-É. Ménard); Die Apokalypse des Adam (ed. F. Morard); Das Buch des Thomas (ed. R. Kuntzmann); die beiden Jakobus-Apokalypsen aus Codex V (ed. A. Veilleux) und der apokryphe Jakobus-Brief aus Codex I (ed. D. Rouleau) [kombiniert mit einer Ausgabe der Praxis des Petrus aus dem P. Berol. (Gnosticus) 8502 von L. Roy]. Die Glieder dieser Serie sind zweifellos einheitlicher als die der Coptic Gnostic Library, obgleich ihr Beitrag zur Forschung doch auch unterschiedlich ist. Es sind ja auch absolute Ersteditionen unter ihnen. Und gerade die beiden zuletzt erschienenen Hefte machen durchaus wieder Hoffnung. Im übrigen möchte ich mich hier auf eine Bemerkung zu den Registern der Bände dieser Reihe beschränken. Der Schematismus der Reihe könnte sich m.E. gerade hier doch recht glücklich auswirken. Ich sage das als einer, der bisher an ihnen manches Ungenügen empfunden hat. Und in der Tat findet man in ihnen nicht alles, was man sich wünschen könnte. Aber sie bieten doch unendlich mehr, als es in früheren bzw. sonstigen koptischen Textausgaben üblich war bzw. ist. Und, wie die Praxis zeigt, kann man, gerade in ihrer Vergleichbarkeit und Summierbarkeit, gut mit ihnen arbeiten. Also je länger je mehr kann ich mich mit dem Prinzip(!) dieser Register der Bibliothèque Copte de Nag Hammadi durchaus anfreunden.

An reinen Textausgaben, die außerhalb einer Reihe erschienen sind, kenne ich nur die (schon etwas ältere) der schwierigen Schrift mit dem Titel »Der Gedanke unserer großen Kraft« (NHC VI,4) durch

P. Cherix. Dies Werk ist von philologischer Natur. Als solches stellt es auf Schritt und Tritt die vorzügliche koptologische Schule, aus der es kommt (H. Quecke in Rom), unter Beweis und ist es ein beispielhaftes und Maßstäbe setzendes Werk geworden, das die Erschließung dieses schwierigen Textes ein erhebliches Stück voranbringt und sich zugleich als Arbeitsmittel für andere empfiehlt.

Wenn man das Wort »erschienen« in einem etwas weiteren Sinn fassen dürfte, müßte allerdings an dieser Stelle noch die Ph.D. Dissertation von K. King eingeordnet werden, die ja doch zunächst eine — wenn auch ausführlich eingeleitete — Textausgabe des Allogenes ist (der ursprünglich mit ins Auge gefaßte Kommentar wird erst später kommen).

Ich weiß nun keinen besseren Platz als die hiesige Rubrik »Textausgaben«, um der Gründung einer neuen, den koptisch-gnostischen Texten gewidmeten Reihe das gebührende Gewicht zu geben, auch wenn in ihr auf die (nochmalige) Darbietung des koptischen Textes selbst verzichtet wird. Es handelt sich um M. Tardieus gewaltiges wissenschaftliches und editorisches Unternehmen der Sources Gnostiques et Manichéennes, einer Reihe, die außer der Gesamtheit der (koptisch-)gnostischen Originalschriften auch noch etliche der umfangreicheren manichäischen Quellen in kommentierter Übersetzung umfassen soll. Bisher sind zwei Bände erschienen: Der Pilot-Band stammt von Tardieu selbst und ist dem P. Berol. (Gnosticus) 8502 samt seinen Nag Hammadi-Parallelen gewidmet, während Band 2 (etwas jenseits unserer hiesigen direkten Interessensphäre liegend) aus der Feder von A. Villey die antimanichäische Streitschrift des Alexander von Lycopolis zum Gegenstand hat. Als dritter Band ist angekündigt: M. Tardieu et M. Pezin, Écrits gnostiques. Codex VII. Die bereits vorliegenden Bände sind verheißungsvoll. Auffällig und bestechend ist z.B. in Tardieus Pilot-Band schon, daß und wie Tardieu die Texte ernst nimmt. Er hält es für dringend erforderlich, daß sie endlich — wie er sagt — »gelesen« werden. Für ihn sind sie eben kein Spielplatz mehr für kindliche Übersetzungsversuche. So sollen schon seine eigenen Übersetzungen eine neue Stufe der Erschließung repräsentieren, insofern als sie sachgemäß und sachbezogen sein sollen. Das Ernstnehmen des Textes kommt auch darin zum Ausdruck, daß in reichem Maße die Methode der Literarkritik angewendet wird. Die vielen Unebenheiten, Wiederholungen, Widersprüche, etc. der Texte werden eben nicht hingenommen, sondern als Signale einer vielstufigen Textwerdung verstanden.

c) Schon die gerade erwähnten Bemühungen Tardieus können auch zeigen, daß es nicht nur darauf ankommt, daß und wie gut die betreffenden Texte herausgegeben werden, sondern auch, wie und in welcher *Breite* mit ihnen gearbeitet wird. Und das ideale und übliche Medium für die Bereitstellung und Verbreitung solcher Texte zum Nutzen einer größeren wissenschaftlichen Öffentlichkeit sind *Sammlungen* von wissenschaftlichen Übersetzungen. In dieser ganz zentralen Rubrik sind nun zwei Werke zu nennen, ein deutsches und ein amerikanisches. Als fast solch eine Zäsur wie den Abschluß der Facsimile Edition kann man die 5. Auflage der Neutestamentlichen Apokryphen von W. Schneemelcher betrachten, insofern als hier nun die einschlägigen Nag Hammadi-Texte *gleichrangig* einbezogen sind. In dem 1987 erschienenen ersten Band sind so aufgenommen: EvThom; EvPhil; LibThom; EpJac; Dial; 1ApcJac; 2ApcJac; EpPt. Für den zweiten Band sind vorgesehen: ActPt; ApcPl; ApcPt. Im deutschsprachigen Raum ist damit eine völlig neue Situation geschaffen; es ist nichts mehr so wie früher. Die Zeit der Nag Hammadi-Forschung als (von vielen ignorierter) Geheimwissenschaft ist vorbei.

Auch bei der amerikanischen Sammlung, den »Gnostic Scriptures« von B. Layton, geht es nicht um alle Nag Hammadi-Texte, sondern um eine Auswahl, und zwar in Verbindung mit anderen Texten. Aber das Prinzip der Auswahl ist so verschieden, daß man fast von Komplementarität sprechen kann. Geht es bei Schneemelcher um solche Nag Hammadi-Texte, die man — gnostisch oder nicht — als neutestamentliche Apokryphen ansprechen kann, so geht es bei Layton dezidiert um gnostische Texte, und zwar »gnostische« in einem ganz spezifischen Sinn. Dabei sieht dieses Werk von Layton auf den ersten Blick nur aus wie eine (der gängigen) Anthologie(n) gnostischer Original- und Sekundärtexte in moderner Übersetzung. Und doch ist es etwas Besonderes — vor allem durch eine aufregende, neue Gnosis-Konzeption. Sie findet ihren massivsten Ausdruck in der Auswahl der Texte und dem Aufbau des Ganzen selbst. Das Buch hat einen Hauptteil und einen Appendix. Und der Hauptteil enthält zunächst unter dem Titel »Classic Gnostic Scripture« die sethianischen Texte, sodann die Schriften des Valentinus und seiner Schule, während der Appendix nur noch Thomas-Schriften sowie Basilidianisches und Hermetisches bringt. Daran ist nun sofort zweierlei auffällig: Der in dem bestimmten Artikel des Titels (»*The* Gnostic Scriptures«) liegende Ausschließlichkeitsanspruch und das Fehlen der so zahlreichen, aber nicht schulmäßig festlegbaren christlich-gnostischen Nag Hammadi-Schriften. Die so bezeichneten Auffälligkeiten sind aber nun nicht zufällig, sondern eben

Ausdruck jener besonderen Konzeption Laytons, über die er auch hier und anderswo ausdrücklich Rechenschaft ablegt. Die gegenwärtige Gnosisforschung ist tatsächlich dadurch bestimmt, daß der Gnosis-Begriff immer verschwommener wird, während umgekehrt die Konturen bestimmter Textgruppen immer deutlicher hervortreten. Layton ist nun der Überzeugung, daß man, um zu einer zeitgemäßen Neuerfassung des Ganzen zu kommen, allein von dem historisch Konkreten auszugehen habe; und das ist tatsächlich neben dem Valentinianismus der sogenannte Sethianismus. Daß aber bei Layton nun der Ausgangspunkt — wie es scheint — zur Beschränkung wird, beruht noch auf zwei zusätzlichen und m.E. durchaus problematischen Prämissen. Unter Bezugnahme auf M. Smith sieht Layton es als belegbar an, daß es vor allem die Sethianer (in seinen Augen übrigens nur eine *christliche* Sekte) waren, die sich die seltene Selbstbezeichnung »Gnostiker« zugelegt hätten (und so werden unter seinen Händen die sethianischen Schriften zu *den* gnostischen Schriften). Die zweite Prämisse ist, daß es einerseits nicht Polemik, sondern die Wahrheit ist, wenn Irenäus sagt, daß Valentinus »adapted the fundamental principles of the so-called gnostic school of thought to his own kind of system« (I 11,1 [Übers. Layton: S. 225]), und daß er andererseits mit den Gnostikern auch wirklich die Sethianer meint (so wird für Layton der Valentinianismus zum Reform-Sethianismus [und gehört beides dann eben unmittelbar zusammen] und gleichzeitig der Sethianismus zur *klassischen* Gnosis). Der Sinn der überhaupt nicht gnostischen und der nicht spezifisch »gnostischen« Texte des Appendix ist es nur noch, die Quellen für die Herkunft der nicht aus dem Sethianismus erklärbaren Elemente im Reform-Sethianismus des Valentinus aufzuzeigen. Es wäre allerdings m.E. ein Mißverständnis von Laytons Anliegen, wenn man sich von ihm verführen ließe, hinfort unter Gnosis praktisch nur noch Sethianismus und Valentinianismus zu verstehen. Aber diese Verführung hat schon begonnen.

d) Welche Bedeutung die koptischen Texte gnostischen oder gnosisnahen Inhalts haben, hängt ganz entscheidend auch davon ab, wie und wonach man sie *befragt*, sei es einzeln, sei es in ihrer Gesamtheit. Hier interessieren vor allem neuere Versuche der Auswertung des Gesamtbestandes der Nag Hammadi-Texte. Sie ist erfolgt unter den Fragestellungen der Taufe (J.-M. Sevrin), des Martyriums (C. Scholten), der Anapausis (J. Helderman), der Synoptischen Tradition (C. Tuckett) und der Apokalypse (G. Shellrude). Eine Befragung des Materials unter dem Gesichtspunkt der Weiblichkeit hat im Jahre 1985 auf einer International Research Conference mit dem Thema »Images of the

Feminine in Gnosticism« in California (Anaheim und Claremont) stattgefunden. Die Veröffentlichung der Proceedings dieser Konferenz durch K. King wird noch in diesem Jahr (1988) erwartet. Verständlicherweise haben sich nicht alle diese Fragestellungen als gleich fruchtbar erwiesen. Von wirklich überragender Bedeutung ist aber die Untersuchung von J.-M. Sevrin über die Taufe. Sevrin geht von der Überzeugung aus, daß die Entdeckung des Sethianismus zu den wichtigsten Erkenntnissen gehört, die der Textfund von Nag Hammadi beschert hat. Umstritten ist indessen immer noch die Frage, ob die offensichtliche Verwandtschaft zwischen den als sethianisch beanspruchten Texten etwa nur ein rein literarisches Phänomen ist oder doch eine soziologische Basis in einer bestimmten gnostischen Gruppe hat. Sevrin ist nun mit Recht der Meinung, daß die Lösung dieses Problems ganz entscheidend von dem Verständnis der auffällig vielen Stellen, an denen diese Texte von der Taufe reden, abhängt. Für die Art von Sevrins Herangehen an die Texte und ihre für die Tauffrage entscheidenden Stellen sowie für die Durchführung seiner exegetischen Untersuchungen ist charakteristisch eine ganz besonders große Vorsicht. Er ist auf der Suche nach sicheren Indizien. Die Ernte, die Sevrin schließlich nach ausführlichen Exegesen und Analysen aller einschlägigen Stellen einbringen kann, ist reich. Das wichtigste Ergebnis, zu dem er kommt, ist m.E., daß der befragte Textkomplex tatsächlich mit Sicherheit ein Ritual der Wassertaufe voraussetzt, und das heißt, daß es wirklich eine sethianische Taufe gegeben hat, von deren Akten (Epiklese, Apotaxie, etc.) und liturgischen Texten sich noch eine ganze Menge erkennen läßt. Der Kern des Taufvorgangs sei eine fünfmalige Untertauchung, verstanden als »die fünf Siegel«. Die Projektion der Taufe in den Himmel und/oder in die mythische Urzeit geht vom praktizierten Wasserritual aus und ist ohne dasselbe nicht erklärbar. Die sethianische Taufe ist ein Ritual sui generis und also im Kern nicht von der christlichen Taufe abhängig. Wenn man dennoch darüber hinaus nach den *Wurzeln der* von den Sethianern geübten und durch ihre Deutung neukonzipierten *Taufe als solcher* fragt, so dürfe man sie mit einiger Wahrscheinlichkeit in häretisch-jüdischen Täufersekten finden.

e) Schließlich möchte ich auch in diesem Rahmen meinerseits noch ein Wort zu einer Sache sagen, von der in einer anderen Sektion noch ausführlicher die Rede sein wird. Wie jeder der Anwesenden, zumindest aus dem Newsletter Nr. 19, August 1986, wissen wird, hat sich in dem Zeitraum 1984-1988 die gravierende Neukonstellation ergeben, daß nach Abschluß der Grundlagenarbeit an den Nag Hammadi-Schriften

das Engagement und Interesse dafür frei wurde, nun auch endlich die Erschließung der koptischen Manichaica zu Ende zu bringen und daß zu dem Zweck gleich zwei internationale Komitees gegründet wurden. Unter dem Gesichtspunkt der Praktikabilität und der schnellen Sicherung des Bestandes verdient wohl das zweite und kleinere Komitee, das für die Chester Beatty-Bestände zuständig ist, eine besondere Würdigung, zumal die vorgesehenen vier Bände einer Facsimile-Edition (ed. S. Giversen) alle bereits inzwischen erschienen sind. In Anbetracht des Gelungenseins dieser Bände würde es mir, der ich zunächst voller Zweifel war, als wünschenswert und machbar erscheinen, wenn auch die Berliner Bestände in Faksimiles erscheinen könnten, was nach Lage der Dinge freilich unabhängig von jedem der beiden Komitees, also am besten unter direkter Verantwortlichkeit der betreffenden Museen geschehen müßte. Was die Berliner Bestände nun betrifft, so bin ich autorisiert, hier etwas mitzuteilen, was die Editionsarbeit in einem bestimmten Bereich vermutlich erheblich erleichtern wird. Bei Aufräumungsarbeiten unter den Archivbeständen der Akademie der Wissenschaften haben sich Abschriften — in drei verschiedenen »Händen« — von Textseiten gefunden, die noch unveröffentlicht sind. Unter ihnen befinden sich alle unveröffentlichten Kephalaia-Texte, die in dem von C. Schmidt und H. J. Polotsky verfaßten Sitzungsbericht »Ein Mani-Fund in Ägypten« (1933) zitiert werden. Möglicherweise hängt also der Verbleib dieser Papiere mit diesem Bericht direkt zusammen. Es handelt sich im einzelnen um folgende Seiten (zunächst) der Kephalaia (P. Berol. 15996): 293; 301-307 (= Kap. 124-129); 334; 337-357. 359-373 (= Kap. 135-150); 395-399 (= Kap. 157-160); 413. Außer den Kephalaia-Seiten gehören zu dem Fund noch Abschriften von drei Seiten der sog. Kirchengeschichte (P. Berol. 15997). Diese Abschriften haben zwar nicht den Status von Quellen zweiter Ordnung; denn alles dort Gelesene lassen die Originale auch in ihrem jetzigen Zustand noch (wieder)erkennen. Aber sie sind dennoch — auch abgesehen von interessanten Randnotizen und überhaupt dem wissenschaftshistorischen Aspekt — von allergrößtem Wert, insofern als sie einen zukünftigen Bearbeiter und Herausgeber, der sie zur Verfügung hätte, der Mühe der (Erst-)Entzifferung dieser Seiten entheben. »Polotskys starke Augen« (um es mit einem Ausdruck von C. Schmidt zu sagen) sind auch heute noch ein Gewinn.

3. *Hindernisse bei der Festschreibung des erreichten Forschungsstandes*

Für das, was in einem letzten kleinen Abschnitt noch gesagt werden soll, bitte ich gegebenenfalls im Voraus um Entschuldigung. Es ist

Klagelied und Paränese zugleich. Und es mag gut sein, wenn ich die Aussagen so weit wie möglich in Fragen kleide. Ist der Eindruck richtig, daß es in dem Prozeß der Erschließung koptischer Literatur gnostischen Inhalts (auch) in dem Zeitraum, von dem wir sprechen, insgesamt gesehen nicht nur vorwärts, sondern auch rückwärts gegangen ist? Trifft es z.B. zu, daß bei vielen Neu-Editionen der objektiv inzwischen erreichte Fortschritt in der Lesung und im Verständnis der Texte durch eine unerklärliche Nachlässigkeit bei der Drucklegung kaum zum Zuge kommt? Das wäre ja noch nicht so schlimm, wenn wir diese Forschung für uns selbst betrieben. Wir haben die entsprechenden Daten schon irgendwo »gespeichert« und können unser Handexemplar mit ihnen verbessern, wenngleich dann manche Bücher aussehen wie gebundene Korrekturfahnen. Aber wie soll der außenstehende Interessent wissen, ob und inwiefern eine neuere Textausgabe wirklich besser ist als die alte? Es handelt sich ja nicht nur um die üblichen Verwechslungen ähnlich aussehender Buchstaben — es sei denn ihre große Zahl —, sondern um wirklich irreführende Verunstaltungen der Wörter. Da fehlen im Text einfach bestimmte Buchstaben oder gar ganze Wörter. Woran liegt das alles? Hängt das auch mit den neuen Drucktechniken zusammen? Hat der Nachwuchs nicht genug Hilfe von den Alten oder untereinander? Es sind aber nicht nur diese äußerlich sichtbaren Dinge gemeint. Aber sie sind ein unübersehbares Zeichen.

Fast genauso beklagenswert wie die Hinderung in der Gestaltwerdung des eigentlich erreichten Forschungsstandes, bzw. in gewisser Hinsicht mit dazu gehörend, ist es — wenn es denn zuträfe —, daß es sich als so schwer, ja manchmal fast als unmöglich erweist, bestimmte, dem Kundigen evidente Mißverständnisse und Fehler aus dem Anfang der Forschung zu korrigieren.

Falls ich mit diesem »Klagelied« auf Sympathie stoßen sollte, könnte es sich sofort in Mahnung und Selbstermahnung umsetzen, nämlich, daß wir uns vornehmen wollen, hinfort noch mehr aufeinander zu hören, noch mehr voneinander zu lernen, noch mehr die anderen und ihre gegebenenfalls schärferen Augen nicht zu schonen — und diese mögen sich dem nicht entziehen —, sondern »auszunutzen«. Wozu sind schließlich die Kollegen und Freunde da?

Literatur

ATTRIDGE, H.W. (ed.), *Nag Hammadi Codex I* (The Jung Codex), *CGL*, NHS XXII, XXIII, Leiden 1985.

BETZ, O., und T. SCHRAMM, *Perlenlied und Thomas-Evangelium: Texte aus der Frühzeit des Christentums*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1985.

BROEK, R. van den, *The Theology of the Teachings of Silvanus*, *VigChr* 40, 1986, 1-23.

CAMERON, R., *Sayings Traditions in the Apocryphon of James*, *HThS* 34, Philadelphia 1984.

CHERIX, P., *Le Concept de Notre Grande Puissance* (CG VI,4), OBO 47, Fribourg Suisse; Göttingen 1982.

CROSSAN, J. D., *Four Other Gospels: Shadows on the Contours of Canon*, Minneapolis/Chicago/New York 1985.

EMMEL, S. (ed.), *Nag Hammadi Codex III,5: The Dialogue of the Savior*, *CGL*, NHS XXVI, Leiden 1984.

The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices, Introduction, Leiden 1984.

FIEGER, M., *Das Reich im Thomasevangelium: Studien zum koptischen Thomasevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Logien über das Reich*, Kath.-Theol. Diss. München 1985/86.

FUNK, R. W., *New Gospel Parallels*: Vol. I: *The Synoptic Gospels*; Vol. II: *John and the Other Gospels*, Philadelphia 1985.

FURMAN, J. E., *Leading to Light: A Christian Reading of a Nag Hammadi Text*, *Coptic Church Review* 6, 1985, S. 22-26.

FURMAN, J. E., *Theology through Anthology: The Coptic Gospel of Philip*, *Coptic Church Review* 6, 1985, S. 106-114.

GILHUS, I. S., *The Nature of the Archons: A Study in the Soteriology of a Gnostic Treatise from Nag Hammadi* (CG II,4), *Studies in Oriental Religions* 12, Wiesbaden 1985.

GIVERSEN, S. (ed.), *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library*, Facsimile Edition, Vol. I-IV, *Cahiers d'Orientalisme* XIV-XVII, Genève 1986. 1988.

GOOD, D. J., *Reconstructing the Tradition of Sophia in Gnostic Literature*, SBL MS 32, Atlanta 1987.

GREEN, H. A., *The Economic and Social Origins of Gnosticism*, SBL DS 77, Atlanta 1985.

HEDRICK, C. W., and R. HODGSON (edd.), *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, Peabody, Mass., 1986.

HELDERMAN, J., *Die Anapausis im Evangelium Veritatis*, NHS XVIII, Leiden 1984.

HOFRICHTER, P., *Im Anfang war der »Johannesprolog«*, BU 17, Regensburg 1986.

JACKSON, H. M., *The Lion Becomes Man: The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*, SBL DS 81, Atlanta 1985.

JANSSENS, Y., *Les leçons de Silvanos* (NH VII,4), *BCNH*, Section »Textes« 13, Québec 1983.

KING, K. L., *The Quiescent Eye of the Revelation: Nag Hammadi Codex XI.3 »Allogenes«*: A Critical Edition, Ph.D. Diss. Brown University, 1984.

KING, K. L. (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*: SAC, Fortress Press 1988.

KLAUCK, H.-J., *Die Himmelfahrt des Paulus (2 Kor 12,2-4) in der koptischen Paulusapokalypse aus Nag Hammadi* (NHC V/2), *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 10, Linz 1986, S. 151-190.

KUNTZMANN, R., *Le livre de Thomas* (NH II,7), *BCNH*, Section »Textes« 16, Québec 1986.

LAYTON, B., *The Gnostic Scriptures*: A new translation with annotations and introductions, Garden City, New York 1987.

LAYTON, B. (ed.), *Nag Hammadi Codex II,2-7 together with XIII,2**, Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. 1, 654, 655, *CGL*, NHS XX, XXI, Leiden 1989.

LELYVELD, M., *Les logia de la vie dans l'Évangile selon Thomas: À la recherche d'une tradition et d'une rédaction*, NHS XXXIV, Leiden 1987.

LUTTIKHUIZEN, G.P., *The Evaluation of the Teaching of Jesus in Christian Gnostic Revelation Dialogues*, NT 30, 1988, S. 158-168.

MARTIN, G.M., *Werdet Vorübergehende: Das Thomas-Evangelium zwischen Alter Kirche und New Age*, Stuttgart 1988.

MCGUIRE, A., *Conversion and Gnosis in the Gospel of Truth*, NT 28, 1986, S. 338-355.

MÉNARD, J.-É., *Le Traité sur la Résurrection* (NH I,4), *BCNH*, Section »Textes« 12, Québec 1983.

MÉNARD, J.-É., *L'Exposé valentinien, Les Fragments sur le Baptême et sur l'Eucharistie* (NH XI,2), *BCNH*, Section »Textes« 14, Québec 1985.

MEYER, M.W., *The Secret Teachings of Jesus*: Four Gnostic Gospels Translated, with an introduction and notes, New York 1984.

MORARD, F., *L'Apocalypse d'Adam* (NH V,5), *BCNH*, Section »Textes« 15, Québec 1985.

ONUKI, T., *Wiederkehr des weiblichen Erlösers Barbelo-Pronoia: Zur Verhältnisbestimmung der Kurz- und Langversionen des Apokryphon des Johannes*, *AJBI* XIII, 1987, S. 85-143.

PATTERSON, S.J., *The Gospel of Thomas Within the Development of Early Christianity*, Ph.D. Diss., Claremont Graduate School 1988.

ROULEAU, D., *L'Épître Apocryphe de Jacques* (NH I,2). ROY, L., *L'Acte de Pierre* (BG 4), *BCNH*, Section »Textes« 18, Québec 1987.

RUDOLPH, K., *Die Nag Hammadi-Texte und ihre Bedeutung für die Gnosisforschung*, *ThR* 50, 1985, S. 1-40.

SCHNEEMELCHER, W. (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 5. Auflage der von E. HENNECKE begründeten Sammlung, I: *Evangelien*, Tübingen 1987.

SCHOLTEN, C., *Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi*, *JAC.E* 14, Münster 1987.

SCOPELLO, M., *L'Exégèse de l'âme: Nag Hammadi codex II,6*: Introduction, traduction et commentaire, NHS XXV, Leiden 1985.

SELL, J., *The Knowledge of the Truth — Two Doctrines: The Book of Thomas the Contender (CG II,7) and the False Teachers in the Pastoral Epistles*, *EHS.T* 194, Frankfurt a.M. und Bern 1982.

SEVRIN, J.-M., *Le dossier baptismal séthien: Études sur la sacramentaire gnostique*, *BCNH*, Section »Études« 2, Québec 1986.

SHELLRUDE, G., *Nag Hammadi Apocalypses: A Study of the Relation of Selected Texts to the Traditional Apocalypse*, Ph.D. Diss. St. Andrews University 1986.

STROUMSA, G.G., *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, NHS XXIV, Leiden 1984.

TARDIEU, M., *Écrits gnostiques: Codex de Berlin, Sources Gnostiques et Manichéennes* 1, Paris 1984.

TUCKETT, C. M., *Nag Hammadi and The Gospel Tradition*, Studies of the New Testament and Its World, Edinburgh 1986.

TUCKETT, C., *Thomas and the Synoptics*, *NT* 30, 1988, S. 132-157.

VEILLEUX, A., *Les deux apocalypses de Jacques: La première Apocalypse de Jacques* (NH V,3). *La seconde Apocalypse de Jacques* (NH V,4), *BCNH*, Section »Textes« 17, Québec 1986.

VILLEY, A., *Alexandre de Lycopolis: Contre la doctrine de Mani, Sources Gnostiques et Manichéennes* 2, Paris 1985.

WENHAM, D. (ed.), *The Jesus Tradition Outside the Gospels, Gospel Perspectives* 5, Sheffield 1984.

WILLIAMS, J. A., *Biblical Interpretation in the Gnostic Gospel of Truth from Nag Hammadi*, *SBL DS* 79, Atlanta 1987.

WILLIAMS, M. A., *The Immovable Race: A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity*, NHS XXIX, Leiden 1985.

THE SCRIBES OF NAG HAMMADI CODICES IV, V, VI, VIII AND IX

Michael A. WILLIAMS
University of Washington

The first analysis of the paleography of the Nag Hammadi Codices as a whole was published thirty years ago by Jean Doresse[1]. In the twenty years between Doresse's work and the brief progress report published in 1978 by Stephen Emmel, much had changed[2]. Doresse had distinguished eight or nine different hands; Emmel now noted that there might be as few as eight or as many as fourteen. During the summer of 1987, I was able to spend three months in Cairo studying the hands of the Nag Hammadi manuscripts[3]. A more extensive report on this research is in preparation, but space requires that I confine myself here to a summary of certain results pertaining only to the large group of similar hands in Codices IV, V, VI, VIII and IX.

Since it involved almost forty percent of the collection, the most significant change reported in 1978 by Emmel was the new skepticism about assigning Codices IV, V, VI, VIII and IX to a single scribe, as had been done by both Doresse and, later, Martin Krause[4]. In fact, already in 1957, Doresse's teacher Henri-Charles Puech had mentioned only Codices IV, V and VIII as being by the same scribe[5]. Although Puech was mistaken (see below) in assigning these three hands to the

[1] Jean DORESSE, *The Secret Books of the Egyptian Gnostics: An Introduction to the Gnostic Coptic manuscripts discovered at Chenoboskion* (ET New York: Viking, 1960), pp. 141-45; cf. IDEM, *Les reliures des manuscrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion, Revue d'Égyptologie* 13 (1961): 30f.

[2] See Appendix II, pp. 27f., in Stephen EMMEL, *The Nag Hammadi Codices Editing Project: A Final Report, ARCE Newsletter* 104 (1978): 10-32.

[3] I wish to acknowledge my sincere gratitude to the American Research Center in Egypt, for the ARCE/USIA grant that made the research in Egypt possible, and to Dr. Gawdat Gabra, Director of the Coptic Museum, Madam Samiha Abd El-Shaheed, Chief Curator of Manuscripts, and other members of the museum staff, who so graciously accommodated my work with the Nag Hammadi texts. I also want to thank Dr. Wolf-Peter Funk, who read a draft of this paper before publication, and was kind enough to call my attention to a few unnoticed errors and/or helpful improvements.

[4] Martin KRAUSE, *Zum koptischen Handschriftenfund bei Nag Hammadi, Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 19 (1963): 106-113, especially 110f.

[5] H.-C. PUECH, *Découverte d'une bibliothèque gnostique en Haute-Égypte, Encyclopédie Française*, Tome XIX (Paris: Société Nouvelle de l'Encyclopédie Française, 1957), 19.42,10.

same scribe, there is a sense in which his grouping of the three together was at least closer to the truth.

In a paper presented in 1974, James M. Robinson reported that Prof. Manfredo Manfredi, of the G. Vitelli Papyrological Institute in Florence, Italy, had concluded on the basis of a "rapid survey" of the hands of IV, V, VI, VIII, and IX, that "only VI and VIII are very similar hands, with IV somewhat less similar to VI and VIII, whereas V and IX are clearly by different scribes"[6]. As we will see, Manfredi's analysis was correct in pressing even further the skepticism about identifying any of these five hands with one another. But ironically, his singling out of VI and VIII as the most similar was in fact wrong, and in one respect less correct than the grouping proposed by Puech. Nevertheless, net progress had been achieved here, in that the overly simplified theory of a single hand in the five codices had now been seriously challenged.

Manfredi's brief, but consequential analysis has been cited in some of the subsequently published critical editions, and his results have aroused caution about identifying any of these five hands with one another[7]. But Manfredi had the advantage of only a very rapid survey of the evidence, and therefore could not provide a judgment based upon the sort of thorough examination that was really necessary. Therefore, in spite of three decades of discussion of this issue, there has been no real basis for a consensus. Indeed, even in relatively recent literature, one still encounters the Doresse-Krause position, where a single scribe is assumed to have been responsible for all five codices[8].

I offer here specific evidence that establishes that there were indeed five separate scribes responsible for Codices IV, V, VI, VIII and IX. But I have been able to identify certain features which reveal that Manfredi was in error in his much-quoted remark that the greatest similarity exists between VI and VIII. Instead, the most striking simi-

[6] James M. Robinson, *On the Codicology of the Nag Hammadi Codices*, in *Les textes des Nag Hammadi: Colloque du Centre d'Histoire des Religions (Strasbourg, 23-25 Octobre 1974)*, ed., Jacques-E. Ménard, Nag Hammadi Studies 7 (Leiden: Brill, 1975), p. 18.

[7] E.g., Douglas M. Parrott, ed., *Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI, with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Nag Hammadi Studies 11 (Leiden: Brill, 1979), pp. 1f.; Birger Pearson, ed., *Nag Hammadi Codices IX and X*, Nag Hammadi Studies 15 (Leiden: Brill, 1981), p. 14; cf. Françoise Morard, ed. and tr., *L'Apocalypse d'Adam (NH V,5)*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section "Textes" 15 (Quebec: Les Presses de l'Université Laval, 1985), p. 4.

[8] Jean-Paul Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, tome II: *Le fragment du Discours Parfait et les Définitions hermétiques arméniennes (NH VI,8.8a)*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section "Textes" 7 (Quebec: Les Presses de l'Université Laval, 1982), p. 468: "Si, comme il est probable, le scribe du codex VI est la même personne que celui des codices IV, V, VIII et IX...". Mahé was aware of the article in which Robinson reported Manfredi's results, since just at this point he cites that article in a footnote (p. 468, n. 32).

larities are in fact to be found between the hands of IV and VIII on the one hand, and between VI and IX on the other. Codex V is a more problematic case, probably resembling the style and technique of VI and IX most closely, but sharing certain other interesting features in common with IV and VIII.

In the distinction of scribal hands among these five codices, dialectical similarities and differences are less reliable criteria than other factors. For example, Codex IV contains dialectical features in its second half (*The Gospel of the Egyptians*) that contrast with features in its first half (*The Apocryphon of John*), though the hand is unquestionably the same throughout[9]. This scribe apparently tended to follow dialectical peculiarities in the exemplar(s), rather than to produce a dialectically uniform version. Therefore, we cannot rely on dialectical variations across our five codices as an index for distinguishing different scribes. More dependable are such factors as: the shaping of the letters; any special systems of punctuation, articulation marks, section divisions, decoration, etc.; supralineation; position and style of pagination; and, perhaps, some orthographic patterns.

It will be useful to begin by recalling some of the features that all five hands share in common. Due to the limitations of space, I can provide here only a brief summary of these features. But these similarities are extensive and important, and together they constitute an array of shared scribal habits that surely indicate that our five scribes were closely related in training. It is necessary to appreciate how much all five scribes do share, before we can appreciate the details that distinguish them and those that tend to divide them into sub-groups.

1. The essential technique followed in forming the individual letters of the alphabet is the same in all five codices. Certain slight but distinct variations will be discussed below, but in general this group manifests a collective consistency in technique that is shared by no other writing from the Nag Hammadi corpus.

2. All five of the codices use the same style for pagination, with Codex VII being the only other certain example of this basic style among the Nag Hammadi texts.

3. All five employ an articulation system that must have had essen-

[9] E.g., in IV,1, the *Apocryphon of John*, the usual form of the relative of the perfect is ⲉⲛⲧⲁ-/ⲛ̄ⲧⲁ- (e.g., 6,18.20; 9,26; 21,21; 23,22.25; 32,4f.; 34,26; 42,3.25; 46,1; but ⲉⲧⲁ- in 10,19; 34,5; 43,3). But in IV,2, the *Gospel of the Egyptians*, the usual form is ⲉⲧⲁ- (e.g., 50,13; 51,23; 53,4; 55,13.25; 59,1; 62,8; 63,21; 66,5; 68,2; 71,1.3; 73,24; 74,23.26; 75,15f.; but ⲉⲛⲧⲁ- in 49,25; 58,5; 62,15).

tially the same function as systems used by other Nag Hammadi scribes, such as II/XIII, III, or VII/XI 3-4:[10]

a. All five manuscripts employ the device of an upward serif or "backstroke" on the ⲧ when it is the final letter in a word or construct.

b. Most of the time the backstroke is also used on the *tau* when it is the final letter in a bound form which forms a syllable. This is particularly common with the relative form ⲉⲧ-, but also with the privative ⲁⲧ-, and with ⲙⲛⲧ-. There are exceptions, some of which themselves constitute a predictable pattern[11].

c. All five codices regularly employ the backstroke on final ⲡ.

d. Finally, the backstroke is occasionally used on the definite article ⲡ or ⲧ. Most of the instances are in Codices VI and IX, and in the first part of IV (i.e., the *Apocryphon of John*). Only a handful of cases appear in V, and none in VIII[12]. Nevertheless, it is not clear that we should infer from these variable rates of occurrence a significant difference in technique among these scribes, since this particular variation may be largely or entirely a secondary effect of dialectical variations in the texts being copied: The backstroke is never used on the definite article ⲡ- or ⲧ- when it is followed by a vowel. Thus, wherever a text happens to use the longer form ⲡⲓ-, ⲧ-, ⲛⲓ- for the article (adding the ⲓ, but without a demonstrative force), the use of the backstroke on the initial ⲡ- (and of course the ⲧ-) is ruled out automatically. This ⲡⲓ-, ⲧ-, ⲛⲓ- form of the article is used heavily in V, IV,*1*, VIII and in the second part of Codex IV (where few or no instances of backstroked definite articles appear), but little to not at all in the first part of IV,*2-8* in VI and in IX (where most of the backstroked articles are found).

These overall similarities among the five manuscripts are surely the result of the scribes having received essentially the same training. However, what has never been noted before is that the basic articulation system used in IV, V, VI, VIII and IX breaks down into at least two distinct sub-systems, which seem to reflect two distinct patterns in scribal training. The evidence can be summarized as follows:

1. Distinguishing IV and VIII from the rest:

[10] Cf. PEARSON, *Nag Hammadi Codices IX and X*, p. 10; and Frederik Wisse, "Nag Hammadi Codex III: Codicological Introduction," in *Essays on the Nag Hammadi Texts in honour of Pahor Labib*, ed. Martin KRAUSE, Nag Hammadi Studies 6 (Leiden: Brill, 1975), p. 234.

[11] For instance, when ⲁⲧ-, ⲉⲧ-, or ⲙⲛⲧ-, are followed by ⲣ (e.g., as in compound infinitives beginning with ⲣ̄-), the ⲧ is always without backstroke and is usually joined to the ⲣ. On the other hand, the backstroke is always used when these syllables are followed by a ⲧ. Nevertheless, before some letters both forms are attested, and examples of the very same word both with and without the backstroke on the ⲧ can be found.

[12] E.g., Codex VI: 24,8; 29,29; 48,7; 52,14; 53,31; 57,10; 59,7; 60,1; 61,16; 63,20; Codex IX: 1,6; 5,8; 28,25; 30,5.26.31; 45,27; 46,2.6; 47,9.11; Codex IV: 23,14; 37,15; 42,20; Codex V: 69,4; 72,25. One encounters the use of the articulation dot over the definite article in Codex III (e.g., III 27,6).

Codices IV and VIII are immediately distinguished from V, VI and IX as far as the use of the backstroke on ⲣ's is concerned. Codices V, VI and IX invariably use the backstroke on the first letter of a double ⲣ (as in ⲁⲣⲣⲉⲗⲟⲥ)[13], or (where there are attested examples) on a ⲣ that ends a syllable (as in ⲟⲣⲁⲟⲁⲥ or ⲁⲛⲁⲣⲕⲏ)[14], or a verbal prefix (the 2nd person singular of the conjunctive)[15], or in the rare case where ⲣ comes at the end of a word[16].

On the other hand, IV and VIII *never* use the backstroke on ⲣ's[17]. To be sure, the first letter in a double ⲣ seems usually to be shaped differently from the second, but always with a slight *downward* curl rather than an upward backstroke. And it is not actually clear that this is even intended as a special marking on the first ⲣ, since single ⲣ's (as in ⲣⲁⲣ) are frequently shaped in the same way in IV and VIII.

There is thus an unmistakable and important distinction between IV and VIII on the one hand and V, VI and IX on the other. Because it involves a thoroughly consistent difference on one point within a larger system of articulation, it clearly divides that system into two versions[18]. We can display this system, with its two distinct versions, as follows:

IV/VIII	*V/VI/IX*
final ⲧ	SAME
final ⲛ	SAME
ⲉⲧ-, ⲁⲧ-, ⲙⲛⲧ- (often)	SAME
def. art. ⲫⲭ-/ⲧ- (sometimes)	SAME
ⲁⲣⲣⲉⲗⲟⲥ, etc.	ⲁⲣⲣⲉⲗⲟⲥ, etc.
ⲟⲣⲁⲟⲁⲥ, ⲁⲛⲁⲣⲕⲏ, etc.	ⲟⲣⲁⲟⲁⲥ, ⲁⲛⲁⲣⲕⲏ, etc.
ⲛ̄ⲣ-	ⲛⲣ-

It should be noted that VI and VIII, the two codices whose hands Manfredi deemed most similar among the five, do not employ the same version.

It is possible that at least one other feature distinguishes the two sub-systems of articulation: With much less consistency than in the case of ⲡ and ⲧ, some of these five texts also seem to used the backstroke as an articulation mark on certain ⲕ's — sometimes when it is the last letter of a

[13] Codex V: 6,27; 9,12; 9,15; 9,20; 12,12; 12,17; 15,12; 20,7; 20,8; 22,5; 26,25; 38,21; 44,19; 60,2; 75,8; 78,13; 85,7; 85,17; Codex VI: 9,33; 18,15; 21,15; 22,29; 35,6; 37,11; 38,25; 39,8; 56,2; 58,19; 59,30; 68,7; Codex IX: 2,11; 9,1; 29,17; 42,1; 67,16; 68,18.

[14] Codex V: 24,1; Codex VI: 5,12; 15,18; 19,19; 30,22; 41,32; 53,6; 56,26; 58,17f.; 59,29; 61,21; 63,13; 67,9; 67,21; 76,29; Codex IX: 55,1; 56,3; 58,5.

[15] Codex V: 23,21; 33,3; 55,13?; Codex VI: 8,24; 34,20; 57,10; 62,3; 62,13.

[16] Codex V: 67,25.

[17] Codex IV: 21,21; 24,24; 30,3; 44,3; 48,24; 48,27; 49,11; 53,3; 59,6; 63,23; 63,24; 63,29; 65,3; 71,12; 73,5; 76,7; 48,24; 24,24; Codex VIII: 1,24; 3,29; 4,11; 4,13; 4,16; 4,17; 6,5; 7,5; 7,13; 13,9; 19,8; 28,19; 30,30; 48,22; 51,13; 128,18; 130,10.

[18] It should be noted that at least one backstroked ⲣ does appear in the Greek cartonnage of Codex VIII (ⲧⲩⲣⲭⲁⲛⲉⲓ in line 12 of fragment 27). This demonstrates — if we needed such proof — that backstroked ⲣ's were not unknown (at least in some Greek texts) in this scribe's world; it is just that they apparently had not yet become a part of the standard technique that he had learned.

word (e.g., ⲃⲱⲕ in V 23,9.13), or the final letter of a prefix or syllable (e.g., ⲡⲉⲕⲉⲓⲱⲧ in V 52,9), or on the first letter in a double ⲕ (e.g., ⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ in V 15,14). This practice seems to be much more frequent in Codices V, VI and IX than in IV and VIII. To be sure, there is a special difficulty in making a firm judgment about this, because the scribes are less consistent and predictable in using the backstroke with the ⲕ, and also because of the very shape of this letter. A backstroke given to a ⲧ or a ⲡ or a ⲣ is more obvious because it curves up and back from a horizontal line, while the "arm" of the ⲕ to which a backstroke is added not only already has some upward direction, but also frequently has a slight backward arch that is sheerly a part of the scribe's style in forming the letter. Although many instances of the ⲕ with a backstroke are nevertheless quite clear, and evidently both intentional and functional, in numerous other cases it is difficult to distinguish a functional backstroke from a backward curl that is merely stylistic. But I am inclined to suggest that the scribes of V, VI and IX demonstrate a more developed use of the backstroke with this letter.

Having shown so far that the hands in these five codices fall into at least two sub-groups (and that there are therefore at least two different hands), we can further distinguish the hands of more than one scribe within each sub-group:

2. Distinguishing IV from VIII:

In Codex VIII, the ⲟ in ⲛ̄ⲟ̀ⲓ almost always has an upward curve or curl[19]. The scribe in VIII does also makes use of the downward sloping ⲟ̀ (e.g., 65,21; 77,21), but does not make a habit of doing so in the case of the very common word ⲛ̄ⲟ̀ⲓ. On the other hand, in IV the ⲟ̀ in ⲛ̄ⲟ̀ⲓ is almost always sloping, or even drooping, downward[20]. While it is not completely inconceivable that a single scribe could vary a habit in so distinctive a fashion between codices, that seems much less likely than that we have the differing hands of two similarly trained scribes.

3. Distinguishing V from VI and IX:

IV, V, VI, VIII and IX normally use a rather cursive ⲩ, formed by a single stroke and having a shallow, looped center. Except for IX, they also sometimes use (though not with the same frequency — see below) an alternate form of the ⲩ, with a deep, non-looped central "tail". The scribe of Codex VI virtually always forms the letter ⲩ with a shallow loop in the center, rather than using the non-looped form with a long pointed tail. The few exceptions to this are almost always found as the last letter of a word at the end of a line (e.g., 60,9; 65,13; 76,11.21), and frequently where the word is also the last word on the page (18,35; 75,36; 78,43). The few instances of the elongated form — which is also

[19] E.g., 1,7; 17,1.3; 18,11; 19,13; 22,5f.; 23,10.12; 24,18 *et passim.*
[20] E.g., 11,15; 12,24; 22,21.25; 23,3; 24,2.19; 29,21; 33,2 *et passim.*

narrower — seem to occur most often in situations where this form saves some space, reducing excessive protrusion of a line of text into the right margin. In Codex IX, I can find no exceptions at all, with the looped ⲩ used throughout the surviving manuscript.

By comparison, the scribe of Codex V noticeably vacillates between both forms of the ⲩ throughout the manuscript, and uses the non-looped, elongated form not only at the ends of lines but elsewhere as well, including within words. In addition, in V the tail of this elongated ⲩ tends to curl to the left in a way not characteristic of this form of the letter in VI.

4. Distinguishing VI from IX:

Though I do not know the criteria he employed, Manfredi was evidently quite certain that IX was not by the same scribe as VI. Puech took that position very early on, and Birger Pearson has recently expressed his agreement that IX is by a separate scribe[21]. Ironically, I have found the hands of VI and IX to be in fact the most difficult of the five to distinguish from one another. In this case, it is somewhat harder to isolate readily identifiable differences of the sort that have been mentioned above. Nevertheless, I also am convinced that the two codices are not by the same hand. For example, careful comparison reveals that in VI the ⲱ and the main portion of the ⲯ (i.e., excluding the tail) are regularly only about two-thirds the height of most other letters in the text. The tops of these two letters are usually flush with the height of the surrounding letters, but bottoms are suspended above the notional line on which surrounding letters rest. By contrast, the ⲱ and ⲯ in IX tend to be closer to or equal to the vertical size of most other letters. I have already mentioned the absence of the elongated form of the ⲩ in IX, a form which the scribe of VI has, in a few instances, found helpful in maintaining a more even margin. But since so much of the margin portions of the manuscript of IX has not survived, this must remain an *argumentum e silentio*. The supralinear stroke in Codex VI, particularly when it is a short stroke over a single letter, has a discernible arch far more often than is the case in IX, where the stroke is usually straight. However, this difference tends to disappear toward the end of VI, where the text becomes more crowded and the straighten stroke comes to be used almost exclusively.

These paleographical results offer new supporting evidence for the previous analysis of relationships based on codicological construction.

[21] PEARSON, *Nag Hammadi Codices IX and X*, p. 14.

James M. Robinson has argued for a sub-grouping of the codices in terms of the construction of their covers and quires[22]. The two most distinctive are (1) the sub-group that includes IV, VIII and (with certain differences)[23] V, and (2) the group that includes VI, IX and X (and II). Robinson suggested that the first group manifests more primitive, or at least more economical, construction than the second.

When Robinson published these analyses, he cited Manfredi's results in partial support[24], for they at least challenged the Doresse-Krause model of a single scribe for the five codices, five books which Robinson now viewed as representing two distinct codicological types. But it might be noted that Manfredi's singling out of VI and VIII as the most similar of the five hands would actually have had the effect of blunting, to some degree, the match between paleographical and codicological patterns. For VI and VIII were from different codicological sub-groups.

But it can now be seen that at least four of these five closely related hands (IV and VIII — VI and IX) can be placed in two distinct paleographic sub-groups that correspond exactly to the grouping of these four manuscripts on codicological grounds. Only Codex V presents us with a somewhat problematic "mixed" case, since its cover is generally more like those of IV and VIII (though with some differences), while its many of its scribal features are closer to VI and IX. It is also to be noted that the probable *developmental* relationship between the two paleographic sub-groups may offer support to previous suggestions that were based on codicology: That is, it seems most logical to assume that the articulation system in VI and IX is a development from that in IV and VIII. It is harder to explain why a scribal school at some point would have begun to omit the backstrokes only in the case of the ⲣ's but retained them on the ⲡ's and ⲧ's, than why such a school might have expanded this articulation system to include ⲣ's (when they are

[22] See his discussion in the Introduction volume to *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, Published under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt, in Conjunction with UNESCO (Leiden: Brill, 1984), pp. 71-86.

[23] For example, the cover of Codex V has a triangular flap, whereas the covers of IV and VIII have no flap at all. Those of VI, IX and X have rectangular flaps. Martin KRAUSE, *Zur Bedeutung des gnostisch-hermetischen Handschriftenfundes von Nag Hammadi*, in *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib*, ed. Martin KRAUSE, Nag Hammadi Studies 6 (Leiden: Brill, 1975), pp. 69f., once suggested a grouping of the covers in the Nag Hammadi collection on the basis of flaps. Observing a number of more subtle codicological features shared by IV, V and VIII, ROBINSON (Introduction to *Facsimile Edition*, p. 83) argued that the presence or absence of a flap may not be so significant as Krause thought. But now we have a paleographical feature distinguishing V from IV and VIII, which seems to lend more importance again to certain of V's anomalous codicological features.

[24] ROBINSON, Introduction to *Facsimile Edition*, p. 80.

final, or double, etc.). This parallels Robinson's interpretation of the covers of VI and IX (and X) as a technologically more advanced group[25]. Therefore, our best evidence may permit us to view Codices IV and VIII as the oldest "core" in this part of the library.

[25] *Ibid.*, pp. 81-84.

LA RÉDACTION DES PARABOLES DANS L'ÉVANGILE DE THOMAS

Jean-Marie SEVRIN
Louvain-la-Neuve

Dès le début des études sur l'*Évangile selon Thomas* (Év.Th.)[1], les quelque treize paraboles qu'il contient ont retenu l'attention. On ne saurait s'en étonner: onze d'entre elles, plus ou moins parallèles à des paraboles connues dans les évangiles synoptiques[2], présentent avec celles-ci, dans une version ordinairement plus brève, des ressemblances et des divergences remarquables. Les paraboles de Év.Th. offraient donc un champ privilégié à l'examen de son rapport aux traditions canoniques, comme aussi un paramètre nouveau à l'étude des paraboles synoptiques. On les a donc le plus souvent abordées d'un point de vue archéologique: à quelle tradition antérieure des paroles de Jésus renvoient-elles? Gardent-elles des traces archaïques ou ne seraient-elles que la réélaboration des textes synoptiques (ce qui, dans une telle perspective, leur ferait perdre une bonne partie de leur intérêt)[3]? Il est

[1] Pour le texte de l'Év.Th., A. GUILLAUMONT, H.C. PUECH, G. QUISPEL, W. TILL, Y. ʿABD AL MASĪḤ, *L'Évangile selon Thomas*, Paris-Leyde, 1959 a été longtemps l'édition de référence; on peut maintenant utiliser l'édition de B. LAYTON, dans B. LAYTON (éd.), *Nag Hammadi Codex II,2-7, together with XIII,2*, Brit. Lib. Or. 4926 (1), and P.Oxy. 1,654,655*, (*Nag Hammadi Studies*, 20), Leyde, 1989, vol. I, pp. 38-128.

[2] Parabole du pêcheur (ou du filet), *Év.Th. 8*, 33,28-34,3 (Mt 13,47-50); le semeur, *Év.Th. 9*, 34,3-13 (Mt 13,3-9; Mc 4,3-9; Lc 8,5-8); le grain de sénevé, *Év.Th. 20*, 36,26-33 (Mt 13,31-32; Mc 4,30-32; Lc 13,18-19); l'ivraie, *Év.Th. 57*, 42,32-43,7 (Mt 13,24-30); les projets de l'homme riche, *Év.Th. 63*, 44,2-10 (Lc 12,16-20); les invités à la noce, *Év.Th. 64*, 44,10-35 (Mt 22,1-4; Lc 14,15-24), les vignerons homicides, *Év.Th. 65*, 45,1-16 (Mt 21,33-41; Mc 12,1-9; Lc 20,9-16); le marchand et la perle, *Év.Th. 76*, 46,13-22 (Mt 13,45-46); le levain, *Év.Th. 96*, 49,2-6 (Mt 13,33; Lc 13,20-21); la brebis perdue, *Év.Th. 107*, 50,22-29 (Mt 18,12-14; Lc 15,3-6); le trésor caché, *Év.Th. 109*, 50,31-51,3 (Mt 13,44). On pourrait y ajouter le maître de maison vigilant, *Év.Th. 21*, 37,6-10; *103*, 50,5-10 (Mt 24,43-44; Lc 12,39-40); mais ce dit de Jésus ne fonctionne plus dans l'Év.Th. comme une parabole autonome: dans le premier cas il est intégré dans une construction plus large, dans le second il prend la forme d'une béatitude.

[3] Le débat est toujours ouvert, et le consensus loin d'être atteint sur la dépendance ou l'indépendance de l'*Év.Th.* par rapport aux synoptiques. Dans le sillage de H. Koester, plusieurs auteurs américains maintiennent l'indépendance de *Thomas*; voir p.ex. l'introduction à l'*Év.Th.* dans B. LAYTON (éd.), *Nag Hammadi Codex II,2-7, vol. I*, pp. 38-49 (introduction due à la plume de H. Koester); J. D. CROSSAN, *Four other Gospels. Shadows on the Contours of Canon*, Minneapolis, 1985, pp. 13-62. Critiques par rapport à cette position: L. BLOMBERG, *Tradition and Redaction in the Paraboles of the Gospel of Thomas*, dans D. WENHAM (éd.), *The Jesus Tradition Outside the Gospels* (Gospel Perspectives, 5),

arrivé pourtant que l'on veuille rendre compte du texte thomasien lui-même, et du fonctionnement supposé gnostique de ces paraboles; mais c'est d'ordinaire à des éclairages latéraux que l'on recourt alors, recherchant des exemples de l'interprétation gnostique des mêmes paraboles dans d'autres textes ou dans le témoignage des hérésiologues[4]. Il reste exceptionnel que l'on s'attache à l'écriture même de l'Év.Th., à son fonctionnement littéraire et au sens qu'il produit[5]. Il est vrai que cet évangile, ésotérique dans sa structure, comme son titre nous en avertit[6], voile au moment même ce qu'il dit.

L'objet de cette brève étude est de suggérer l'intérêt, les moyens et les résultats d'une analyse rédactionnelle systématique des paraboles dans l'Év.Th.

Quelques principes de méthode

1. On évitera de polariser l'attention, au départ, sur des traits réputés archaïques qui se trouveraient dans l'Év.Th. Certes, on ne peut exclure a priori l'existence de formes ou de motifs anciens; mais seule l'analyse de la rédaction et des résistances qu'elle rencontre peut établir de façon sûre un état antérieur du texte. Quel que soit pour un historien l'intérêt de remonter au-delà du texte actuel, celui-ci demeure sa source principale parce que réelle, et un exégète rigoureux ne manquera pas de lui faire observer que la meilleure théorie du texte demeure toujours la plus économique, c'est-à-dire celle qui fait le moins appel à des reconstructions imaginaires. Au demeurant l'étude archéologique a été maintes fois tentée pour plusieurs paraboles, et l'étude de la rédaction peut être de nature à renouveler la question toujours pendante de la dépendance de l'Év.Th. par rapport aux synoptiques ou à d'autres traditions archaïques. La première règle sera donc de ne pas courtcircuiter l'ana-

Sheffield, 1985, pp. 177-205; C. Tuckett, *Thomas and the Synoptics* dans *Novum Testamentum* 30 (1988), pp. 132-157; voir F. Neirynck, *The Apocryphal Gospels and the Gospel of Mark*, dans J.-M. Sevrin (éd.), *The New Testament in Early Christianity* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 86), Louvain, 1989, pp. 125-175, sp. pp. 133-140.

[4] L. Cerfaux, *Les paraboles du Royaume dans l'Évangile selon Thomas*. II, *Commentaire*, dans *Le Muséon*, 70 (1957), pp. 311-327 = *Recueil L. Cerfaux* (*B.E.T.L.*, 18), Louvain, 1962, pp. 65-80; B. Gärtner, *The Theology of the Gospel of Thomas*, Londres, 1961; J. E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas* (N.H.S., 5), Leyde, 1975.

[5] Signaler la bonne étude de E. Lindemann, *Zur Gleichnisinterpretation in Thomasevangelium*, dans *ZNW*, 71 (1980), pp. 214-243.

[6] *Év.Th.*, titre et *1*, 32,10-14 «Voici les paroles *cachées* (...) Celui qui trouvera l'*interprétation* de ces paroles ne goûtera pas la mort».

lyse rédactionnelle par un recours prématuré à des traditions archaïques.

2. On se gardera d'autre part de forcer l'exégèse du texte en y introduisant trop tôt des sens gnostiques tirés de l'interprétation des paraboles dans d'autres textes ou milieux gnostiques. Le gnosticisme en effet est divers, et il n'est pas exclu que *Thomas* en présente une figure singulière. Ce serait d'ailleurs une pétition de principe: il convient en effet de dégager le sens du texte avant de le comparer à d'autres. Tout texte porte en lui-même sa clé, et les comparaisons latérales ne sont légitimes que pour confirmer ou affiner des interprétations qui reposent, d'abord, sur l'analyse littéraire.

3. C'est donc à partir des fonctionnement littéraires de l'Év.Th. lui-même que l'on procèdera à l'interprétation de ses paraboles. C'est ici, et dans cette perspective, que la comparaison synoptique se révèle la plus féconde. En effet, une mise en regard des paraboles des divers évangiles ne fait pas seulement ressortir les effets de concordance, mais aussi les déplacements, les omissions, les ajouts. Quoi qu'il en soit de la genèse des textes, il faut, par hypothèse du moins, les créditer d'un sens cohérent: les dissonnances font ressortir ce que ces textes apparentés disent de différent l'un de l'autre, et comment ils le disent.

On relèvera donc, parabole par parabole, les différences de l'Év.Th. par rapport aux synoptiques; on cherchera dans chaque cas si ces modifications déterminent un sens probable du texte; puis, considérant l'ensemble, on se demandera si elles reflètent des constantes dans le procédé littéraire et dans les tendances doctrinales qu'il suppose. Si tel était le cas, on serait en mesure de rendre compte non seulement de ce qui en *Thomas* diffère des évangiles synoptiques, mais aussi de ce qu'il a conservé de la tradition commune des paraboles; on pourrait aussi, pour peu que les paraboles étudiées paraissent fonctionner en système, en tirer un principe d'interprétation pour les deux paraboles qui ne nous sont connues que par l'Év.Th.

Les coïncidences avec les synoptiques

À l'exception de la parabole du riche qui fait des projets d'avenir (Év.Th. *63*), analogue à Lc 12,16-20, mais avec peu de points de contact formels, les paraboles synoptiques de l'Év.Th. ont toutes leur correspondant formel dans le discours matthéen des paraboles, ce qui ne les empêche pas de présenter des coïncidences, parfois plus marquées, avec les autres synoptiques. Les coïncidences formelles sont donc éclectiques. Dans la majorité des cas, elles suffisent à affirmer une parenté littéraire,

mais non à en déterminer le modèle. Dans quelques cas cependant, la présence de traits vraisemblablement rédactionnels de Mt ou de Lc plaident pour la dépendance de l'Év.Th.[7]. Il ne semble donc pas que notre évangile ait pu ignorer entièrement ses prédécesseurs canoniques. Quelques coïncidences précises avec les versions sahidiques du Nouveau Testament ont même autorisé W. Schrage à conclure que le texte copte de *Thomas* était directement influencé par elles[8]; mais même si l'on refuse cette conclusion, la comparaison de l'Év.Th. avec les versions sahidiques des synoptiques accentue la probabilité de sa dépendance par rapport à ceux-ci.

Sur la seule base des points de contact, la théorie qui fait dépendre l'Év.Th. des canoniques, sans être strictement établie, est néanmoins préférable parce que plus économique. Encore faut-il, pour qu'elle soit tenable, que les différences reçoivent une explication suffisante sans que l'on doive recourir à l'hypothèse d'autres sources.

Je ne prétendrai pas, dans ce cadre du moins, rendre compte de toutes les différences par le seul travail d'écriture de l'évangile. Si l'on accepte pourtant que *Thomas* parte des synoptiques, les déplacements qu'il opère me paraissent assez cohérents pour être largement attribués à une activité rédactionnelle.

Typologie des différences, ou de la modification comme procédé littéraire

Dans chacune des paraboles, et plus encore si on les rapproche les unes des autres, les divers déplacements s'expliquent soit par une usure qui stéréotype les expressions, soit par la polarisation sur une idée centrale à laquelle la parabole se trouve ramenée. On pourrait dresser le tableau suivant des procédés littéraires utilisés par l'Év.Th. et mis en évidence par la comparaison synoptique.

1. Les stéréotypes

Appelons stéréotypes les expressions figées, présentes éventuellement dans l'un ou l'autre évangile synoptique, mais qui envahissent les paraboles thomasiennes au point d'y devenir récurrentes. Ainsi, par exemple, l'application des paraboles au Royaume (Royaume, Royaume des cieux, Royaume du Père[9]), étendue à des paraboles qui dans la

[7] Voir l'étude très prudente de C. Tuckett, *Thomas and the Synoptics*.

[8] W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen* (B.Z.N.W., 29), Berlin, 1964.

[9] *Év.Th. 20, 57, 76, 96, 97, 98, 107, 108*. La chose comparée est non le Royaume, mais l'homme en *Év.Th. 8*. Le récit commence ex abrupto en *Év.Th. 9, 63, 64, 65*. Noter la similitude des introductions par groupements de paraboles (Év.Th. *63, 64, 65 / 96, 97, 98 /*

tradition primitive n'ont pu être des paraboles du Royaume[10]; plus précisément l'expression, typique de *Thomas* et en accord avec son langage et sa doctrine, de *Royaume du Père*[11]. On notera aussi la façon clichée de commencer les récits par «un homme (éventuellement déterminé par un adjectif) avait ...»[12].

2. La stylisation

Ce phénomène s'apparente à celui des stéréotypes, puisqu'il procède d'un même aplatissement des reliefs du texte. Il ne peut apparaître que dans des paraboles d'une certaine longueur, puisqu'il suppose une histoire à étapes successives. Ce qui, dans les synoptiques, est raconté en plusieurs tableaux avec des variations de vocabulaire ou de style (p.ex. les diverses ambassades de l'invitation au festin et les réponses qu'elles reçoivent, ou les chutes de la graine sur les divers sols dans la parabole du semeur), se trouve ramené, dans l'Év.Th., à une construction plus répétitive. Ainsi, dans la parabole du semeur le grain tombe toujours *sur* (ϵχN̄) un sol, sans variation de la préposition[13], tout comme le grain de sénevé tombera sur (ϵχN̄) la terre cultivée[14]. De même la séquence des ambassades et des réponses dans la parabole de

107, 108). Royaume des cieux: *Év.Th. 20*; Royaume: *Év.Th. 107, 108*; Royaume du Père: *Év.Th. 57, 76, 96, 97, 98*. Noter que l'expression Royaume du Père est, en *Év.Th.*, caractéristique des paraboles (5 emplois sur 6), comme, dans une mesure moindre l'expression plus rare de Royaume des cieux (2 emplois sur 3). Royaume seul est plus fréquent (12 emplois, dont seulement 2 dans des paraboles).

[10] Cela semble évident, en tout cas, pour la parabole de la brebis perdue, *Ev. Th. 107*; Mt 18,12-14; Lc 15,3-7.

[11] Sauf erreur, *Père* est employé pour désigner Dieu en 19 contextes (contre 5 emplois dans un sens profane: le père terrestre), alors que le vocable *«Dieu»* (ⲛⲟⲩⲧⲉ) n'est employé que en *Év.Th. 30* (au pluriel, pour désigner des divinités multiples, en opposition à l'unité) et *Év.Th. 100* (texte synoptique parallèle à Mt 16,21, et où en raison de la gradation César-Dieu-moi, il est douteux que «Dieu» désigne le Père).

[12] *Év.Th. 20* («semblable à un homme ayant une bonne semence»); *63* («un homme riche qui avait beaucoup de biens»); *64* («un homme avait des hôtes»); *65* («un homme opulent avait une vigne»); *76* («à un homme marchand, ayant un ballot»); *107* («à un homme berger ayant cent brebis»); *109* («à un homme ayant dans son champ»). Assez proches: Év.Th. *96* («à une femme. Elle a pris»); *97* («à une femme portant»); *98* («à un homme voulant tuer»); *8* («à un pêcheur sage qui jeta»). Différents: Év.Th. *9* («le semeur sortit»); *20* («à une graine de sénevé»).

[13] *Év.Th. 9*, 34,5 (Mt, Mc et Lc ont παρά, rendu dans les versions sahidiques par ϩⲁⲧⲛ̄); 7 (Mt et Lc ont ἐπι, Mc εἰς, tous trois rendus par ϵχN̄); *9* (Mt ἐπι, Mc εἰς, rendus par ϵχN̄; Lc ἐν μέσῳ); *11* (Mt ἐπι, Mc et Lc εἰς, traduits par ϵχN̄). L'harmonisation porte donc sur le ϵχN̄ de la l.5 (παρὰ τὴν ὁδόν). Il n'est pas nécessaire de recourir à un substrat sémitique pour rendre compte de ce phénomène (voir W. SCHRAGE, *Das Verhältnis*, p. 45).

[14] *Év.Th. 20*, 36,31, sans parallèle synoptique strict (voir cependant Mt 13,31 ἐν; Mc 4,30 ἐπι; Lc 13,19 εἰς).

l'invitation au festin se développe de façon plus répétitive que le parallèle lucanien, qui est pour ce passage le plus proche de l'Év.Th.[15]. Ceci n'est pas l'indice d'un état primitif fortement marqué d'oralité — car dans le même temps il y a des indices de développement —, mais témoigne soit d'une usure du récit, soit d'un déplacement d'intérêt et de la volonté de mettre en valeur le motif répété.

3. L'allègement

De nombreux motifs présents dans les synoptiques manquent dans l'*Év.Th.*: la plupart de ses paraboles apparaissent plus pauvres et comme épurées. Je distinguerais ici deux cas de figure.

D'abord, *Thomas* peut abandonner, par manque d'intérêt, des motifs dépourvus de fonction symbolique dans l'interprétation qu'il donne de la parabole. On rangera par exemple dans cette catégorie la disparition de l'homme qui sème la graine de sénevé[16], celle des trois mesures de farine dans la parabole du levain[17], et celle d'une large fraction de la parabole de l'ivraie[18].

Dans le second cas, l'abandon de certains motifs relève de la volonté d'exclure des sens étrangers à la doctrine de l'*Év.Th.*, et que celui-ci ne peut retenir. Il en va ainsi par exemple de tous les éléments susceptibles de pointer vers un sens eschatologique, ou qui impliqueraient une considération dynamique du temps, ou une interprétation allégorique de l'histoire du salut.

Sont omis de la sorte:

— la colère du maître et toute la séquence finale de la parabole des invités au festin[19];

[15] *Év.Th. 64*, 44,13-29. Voir p.ex. A. LINDEMANN, *Zur Gleichnisinterpretation*, p. 230; J.-M. SEVRIN, *Un groupement de trois paraboles contre les richesses dans l'Évangile selon Thomas, Év.Th. 63, 64, 65*, dans *Les paraboles évangéliques, perspectives nouvelles* (Lectio divina, 135), Paris, 1989, pp. 425-439, sp. pp. 430-431.

[16] *Év.Th. 20*, 36,26-33. Cf. Mt 13,31-32; Mc 4,30-32; Lc 13,18-19. Toute l'attention porte ici non sur l'activité du semeur, mais sur la *sorte* de terre où tombe la semence. C'est parce que la terre est *travaillée* qu'à partir de la *petite* graine, elle produit une grande branche. Cf. A. LINDEMANN, *Zur Gleichnisinterpretation*, p. 225.

[17] *Év.Th. 96*, 49,4-5. Cf. Mt 13,33; Lc 13,21. Le *peu* (ⲕⲟⲩⲉⲓ, petit) de levain est seulement *caché* dans la pâte; il permet de faire de *grands* pains: la pointe est sur le contraste petit levain/grands pains; la quantité de pâte ou de farine n'importe pas ici: la force du petit levain est qu'il soit caché. La perspective temporelle («jusqu'à ce que tout ait levé») est également absente.

[18] *Év.Th. 57*, 43,2 saute immédiatement de l'activité de l'ennemi qui sème l'ivraie, à l'interdiction faite par le maître aux serviteurs d'arracher celle-ci, omettant tout le dialogue de Mt 13,26-28, rendu caduc par le fait que l'ivraie ne peut apparaître, être manifestée qu'au moment de la moisson.

[19] *Év.Th. 64*, 44,34 termine la parabole sur la mission d'aller sur le chemin chercher des invités quelconques; suit aussitôt la morale tirée par Jésus. Cette morale étant

— la mention du temps fixé (καίρος), et l'expulsion du fils hors de la vigne, dans la parabole des vignerons homicides[20];
— la discrimination entre le grain et l'ivraie au moment de la moisson[21];
— et, dans la parabole du levain, la clausule «jusqu'à ce que tout ait levé»[22].

4. Les ajouts

L'*Év.Th.* ayant tendance à abréger les paraboles, les ajouts qu'il y apporte se repèrent facilement, d'autant qu'ils constituent ordinairement des surcharges incongrues et énigmatiques. Il arrive que plusieurs ajouts se répondent à l'intérieur d'une même parabole, pour marquer une insistance, ou que ces ajouts tissent entre les paraboles un réseau de références croisées. Ce phénomène caractéristique fournit souvent de solides critères d'interprétation; c'est pourquoi j'en propose un inventaire plus étoffé, quoique non exhaustif:
— *Év.Th. 8* (parabole du filet): le pêcheur est dit *sage* (cf. *Év.Th. 76*); le poisson qu'il trouve est dit *un, grand, bon* (cf. *Év.Th. 9* un fruit *bon*; *20* une branche *grande*; *96* de *grands* pains; *76* la perle *unique*; *107* la brebis *unique* est la *grande*).
— *Év.Th. 9* (le semeur): le fruit est *bon* et (produit) *vers le ciel*; *«et le ver les mangea»*, étonnant en ce contexte, rappelle *Év.Th. 76* (le trésor).
— *Év.Th. 20* (le grain de sénevé) s'il tombe sur la terre *travaillée* (cf. *Év.Th. 9*, la bonne terre; et *Év.Th. 65*: il donna la vigne aux ouvriers pour qu'ils *la travaillent*).
— *Év.Th. 64* (l'invitation au festin): Rappeler ici la répétition de l'invitation et l'insistance sur les excuses alléguées; la morale formulée en finale: «les acheteurs et les vendeurs n'entreront point dans les lieux de mon père».

dépourvue de toute perspective eschatologique, est inconciliable avec la finale de Mt 13,10-14, mais aussi avec la volonté de remplir finalement la maison de Lc 14,22-23.

[20] *Év.Th. 65*, 45,4 et Mt 21,34; Mc 12,2; Lc 20,10. La parabole de Év.Th. finit, plus tôt que celle des synoptiques, sur la mort du fils (qui en Mc est jeté hors de la vigne après avoir été tué et, par une inversion historicisante, est en Mt et Lc expulsé avant d'être tué). L'omission de ce motif montre que suffit la mort du fils, et que celui-ci pourrait n'être pas une image du Christ; de même l'omission du châtiment des vignerons montre un distanciement complet par rapport à une parabole interprétant l'histoire. Restés propriétaires de la vigne, ils l'emportent sur le riche, privé de son bien et de son héritier. Voir à ce propos mon article *Un groupement de trois paraboles*, pp. 434-437.

[21] Cf. ci-dessous, p. 350.

[22] *Év.Th. 96*, 49,5, omettant la dernière proposition de Mt 13,33; Lc 13,21.

— *Év.Th. 65* (les vignerons homicides). Le propriétaire de la vigne est qualifié d'*opulent* (ⲭⲣⲏⲥⲧⲏⲥ), en écho au riche du dit *63*, qui a beaucoup de ⲭⲣⲏⲙⲁ; il confie la vigne aux vignerons *pour qu'ils la travaillent* (cf. *Év.Th. 20*); le serviteur *n'a pas connu* les vignerons (cf. *Év.Th. 109*), alors que ceux-ci *connaissent* le fils; mise en évidence du *fruit* (couple fruit-travail: cf. *Év.Th. 9, 20*).
— *Év.Th. 76* (la perle): le marchand est *sage* (cf. *Év.Th. 8*), la perle est *unique* (cf. *Év.Th. 8, 107*).
— *Év.Th. 96* (le levain), la femme confectionne de *grands* pains (cf. *Év.Th. 8, 20, 107*).
— *Év.Th. 107* (la brebis perdue): c'est la *grande* brebis; le berger la trouve *après avoir peiné*; il dit à la brebis «*je t'aime plus que* les quatre-vingt-dix-neuf».
— *Év.Th. 109* (le trésor caché): le trésor est *inconnu*; le fils *ne connaît pas* (cf. *Év.Th. 65*) et *vend* le champ (cf. *Év.Th. 64*). C'est celui qui *laboure* qui *trouve* le trésor (trouver: cf. *Év.Th. 8, 76*).

5. Le déplacement des motifs

Certains motifs, présents dans les synoptiques, sont déplacés et prennent dès lors un autre sens. Deux exemples sont caractéristiques, qui relèvent tous deux d'une modification de la séquence narrative:
— *Év.Th. 57* (l'ivraie). Alors que dans la parabole matthéenne, l'ivraie apparaît lorsque pousse l'herbe, provoquant la réaction des serviteurs, l'*Év.Th.* rejette cet élément à la fin de la parabole: au jour de la moisson, les ivraies apparaîtront (ou: seront manifestées), seront détruites et brûlées[23]. Un tel déplacement casse la logique narrative[24], au profit d'une logique symbolique, puisque la moisson est

[23] *Év.Th. 57*, 43,6-7 «en effet au jour de la moisson, les ivraies apparaîtront (ⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ), elles seront arrachées et brûlées». Cf. *Év.Th. 40*, 40,11-16 «un cep de vigne a été planté hors du Père et, comme il ne s'est pas fortifié, il sera arraché et périra».

[24] Dès qu'il a été dit que l'ennemi a semé l'ivraie avec la bonne semence, le maître interdit de l'arracher: «l'homme ne les laissa pas arracher l'ivraie» (*Év.Th.* 43,2-3. Le pronom «les» ne renvoie à rien dans la parabole. On a depuis longtemps reconnu que ceci est l'indice qu'une version plus longue, du type de la version matthéenne, est présupposé. Cf. p.ex. W. Schrage, *Das Verhältnis*, p. 124; J. E. Ménard, *L'Évangile selon Thomas*, p. 159). Comment d'ailleurs arracher une ivraie qui n'est pas apparue encore? La parabole matthéenne est construite sur l'opposition apparition de l'ivraie/moisson, qui se trouve ici détruite: la moisson est *identifiée* à la manifestation. Dès lors la tension temporelle disparaît: il n'y a plus d'eschaton attendu, et la moisson n'est plus que le symbole intemporel de la gnose qui manifeste l'erreur en même temps que la vérité. Ce sens proprement gnostique a jusqu'ici été méconnu, en sorte que les commentateurs concèdent à tort que cette parabole-ci, du moins, conserve un sens eschatologique (même A. Lindemann, *Zur Gleichnisinterpretation*, p. 240).

assimilée à la manifestation — qui est aussi destruction — de l'ivraie et de ce qu'elle représente.

— *Év.Th. 109* (le trésor caché). La version matthéenne de cette parabole (Mt 13,44) nous présente un trésor caché, trouvé, caché à nouveau puis acquis au prix de tous les biens de celui qui l'a trouvé. Dans l'*Év.Th.*, outre que des personnages nouveaux apparaissent, la trouvaille se déplace, ici encore, vers la fin, de telle sorte que le trésor, caché et inconnu tout au long de la parabole, n'est découvert que par celui qui laboure le champ. À nouveau ce déplacement narratif recouvre une modification du sens: la découverte n'est pas au principe de l'histoire, mais à son terme; elle n'est pas un don, qui entraînerait le sacrifice des biens, elle est le résultat du labeur.

Le sens des paraboles

Toutes ces différences (ou si l'on veut ces modifications) se renvoient les unes aux autres, fonctionnent en faisceau et dessinent une interprétation des paraboles, attirées dans un système doctrinal qui les informe. Esquissons les grandes lignes de ce système.

1. La pensée que reflète ce système est sapientielle et non pas eschatologique. Ce trait a été souvent reconnu. Le temps des paraboles de *Thomas* n'est pas celui d'une attente, mais seulement l'espace minimal d'un récit qui véhicule une vérité anthropologique générale; le temps du récit n'entretient pas de rapport avec le temps de l'histoire, il n'est là que pour permettre l'expression d'une idée intemporelle. Les commentateurs comptent pourtant d'ordinaire une exception: la parabole de l'ivraie. Mais il n'y a là qu'une apparence illusoire puisque, comme je l'ai suggéré à propos du déplacement de l'apparition de l'ivraie, la pointe de cette parabole est que la manifestation du mal (qui correspond au moment de la connaissance) correspond à sa destruction et à l'accomplissement de toute histoire. Cela ne diffère pas de la figure du pêcheur qui, ayant trouvé un poisson grand et bon, rejette (jette dehors et en bas) les petits poissons à la mer[25]. Une doctrine semblable, à propos de la gnose, se lit aux dernières pages de l'Évangile selon Philippe[26].

[25] *Év.Th. 8*, 33,34-35 (cf. Mt 13,47). La *trouvaille* du grand et bon poisson détermine le choix aisé du pêcheur qui se débarrasse de *tous* les *petits* poissons en les renvoyant à leur élément (en bas, dehors). Ici encore le moment eschatologique est ramené à la trouvaille (qui est manifestation du caché) de même façon que dans la parabole de l'ivraie.

[26] *Év. Phil.* 82,26-84,14; citons en particulier 83,8-11: «car tant que la racine de la méchanceté est cachée, elle est forte; mais si elle est connue, elle se défait, et si elle est manifestée, elle est abolie».

2. La thématique du fruit pourrait nous servir de point de départ: il est qualifié de bon, produit vers le ciel (*Év.Th. 9*), et a pour analogue la grande branche produite vers le ciel (*Év.Th. 20*). Il est considéré soit comme obtenu (*Év.Th. 63, 65*), soit comme produit (*Év.Th. 9, 20*). Il désigne, à n'en pas douter la réalité du salut, ou la vie (cf. l'antinomie fruit/mort dans *Év.Th. 63, 65*).

Les ajouts d'adjectifs (bon fruit, grande branche) permettent d'identifier ce fruit aux autres réalités auxquelles s'accolent les mêmes adjectifs ou d'autres qui fonctionnent en série avec eux: le poisson (bon, grand), la brebis (unique, grande), la perle (unique), les pains (grands) et aussi un trésor, par ailleurs lié à la connaissance.

3. Cette réalité précieuse est opposée à la possession, à l'oisiveté ou au non-travail et à la mort dans la parabole de l'homme riche (*Év.Th. 63*); elle est associée au travail, opposée à la richesse et à la mort dans la parabole des vignerons homicides (*Év.Th. 65*)[27]. Dans la parabole du semeur (*Év.Th. 9*), le fruit bon n'est produit que par la terre bonne, que la parabole du grain de sénevé (*Év.Th. 20*) identifie à la terre travaillée.

On peut donc tenir pour une constante l'association fruit/travail/vie, et l'opposition de ces termes au groupe possession/oisiveté/mort.

La parabole du trésor (*Év.Th. 107*) permet d'introduire un autre terme: si le travail du labour procure le trésor, c'est comme une trouvaille, alors que la possession simple était ignorance de ce qui demeurait caché. Il apparaît ainsi que le fruit doit être associé à la trouvaille, et la mort à l'ignorance. Même série pour la brebis perdue (*Év.Th. 109*): là aussi le travail mène à la trouvaille et à la préférence: le berger, ayant trouvé l'unique après avoir peiné, l'aime plus que les multiples, qui ne sont pas la grande brebis. Cette même préférence pour la grande réalité une fois découverte se lit dans la parabole du pêcheur sage (*Év.Th. 8*) qui choisit sans peine le grand et bon poisson, et du marchand sage (*Év.Th. 76*), qui sacrifie son ballot à la perle unique.

Ainsi la connaissance, ou la vie, est une réalité qui se découvre, fruit d'un travail de quête, opposé à la possession; lorsqu'elle est advenue, elle se révèle unique et renvoie à rien la multiplicité des autres réalités.

4. Quelques paraboles constituent des harmoniques du système, s'attachant surtout à la destruction, ou à la vanité, de ce qui s'oppose à cette logique. Ainsi dans l'invitation au festin (*Év.Th. 64*), le souci des biens temporels, marchandables, empêche d'entrer dans les lieux du Père; dans la parabole de l'ivraie (*Év.Th. 57*), le moment de la manifestation

[27] Ci-dessus, note 20.

est celui de la destruction du mal (ce que l'on peut, en contraste, rapprocher de la parabole du levain — Év.Th. *96* —: le peu de levain, *caché*, produit de grands pains).

Enfin, dans la parabole non synoptique de la cruche cassée (Év.Th. *97*), l'ignorance lorsqu'on est loin de chez soi a pour conséquence l'inanité lorsqu'on revient chez soi.

5. Cet enseignement, que l'on peut qualifier de gnostique par le dualisme qu'il suppose et par l'identification qu'il opère entre la connaissance et la vie, est ascétique pourtant par les préalables qu'il met à la gnose, puisque celle-ci demande d'abord effort et renoncement. La réalité précieuse, vie et connaissance, n'appartient qu'à celui qui la cherche[28]; lorsqu'elle est trouvée, elle renvoie au néant les réalités de ce monde.

Une double éthique s'organise ainsi autour de la gnose: l'une, préalable, de détachement et de quête laborieuse; l'autre, conséquente, de détachement aisé. Il s'agit donc d'un enseignement centré sur les attitudes de l'homme face aux réalités de ce monde et à la vérité cachée.

Conclusion

Si l'interprétation ainsi esquissée se soutient, l'emprise de la rédaction sur les paraboles de l'Év.Th. est considérable. Elle relève d'un travail d'écriture, souple mais systématique, sur des matériaux traditionnels traités avec une grande liberté. Si, comme je le pense, les synoptiques ont été utilisés, c'est bien comme des matériaux, plus que comme des sources. De là cet éclectisme dans leur utilisation qui fait que l'auteur, tantôt dans l'un, tantôt dans l'autre, prend son bien où il le trouve.

D'autre part, le genre littéraire même de la parabole subit une dérive. Il ne s'agit plus ni d'histoires paradoxales, ni d'exemples qui produiraient un sens ouvert, par le seul jeu de la narration, mais seulement d'un matériau narratif amaigri et retouché par une série de signaux codés, pour exprimer sous diverses facettes une pensée qui lui préexiste entièrement. Il ne resterait, si l'on veut, que la relecture, à partir d'un système doctrinal clos, de textes de référence traditionnels, dont la fonction se réduirait à proposer l'enseignement de façon voilée; non point allégorique, certes; mais, parce que codée, ésotérique.

[28] On peut renvoyer à *Év.Th. 1*, 32,12-4; *2*, 32,14-19 mais aussi par exemple à la béatitude de *Év.Th. 58*, 43,7-9, «heureux l'homme qui a peiné, il a trouvé la vie», où ϩⲓⲥⲉ est à comprendre du labeur, non de la souffrance, comme dans la parabole de la brebis perdue (*Év.Th. 107*, 50,26).

N'est-ce point là, d'ailleurs, ce qu'annonce le titre même de l'évangile, lorsqu'il propose au lecteur des paroles cachées dont il faut trouver l'interprétation pour ne point goûter la mort? On lirait ainsi dans le titre tout à la fois la clé du genre des paraboles, et un raccourci serré de leur enseignement.

LE RÔLE DE L'ESPRIT DANS *LA SAGESSE DE JÉSUS-CHRIST*

Catherine BARRY
Université Laval, Québec

Si la priorité d'*Eugnoste le Bienheureux* (N.H. III,3 et V,1; ci-après Eugnoste)[1] sur *la Sagesse de Jésus-Christ* (N.H. III,4 et BG 3; ci-après SJC)[2] fut démontrée pour la première fois par Martin Krause[3], nombre de chercheurs avant ou après lui se sont penchés sur ces deux traités pour tenter d'en démêler les rapports littéraires[4].

[1] La seule édition d'Eugnoste parue jusqu'ici est l'*editio princeps* de N.H. III,3 avec traduction en grec moderne: cf. D. Trakatellis, *Ο ΥΠΕΡΒΑΤΙΚΟΣ ΘΕΟΣ ΤΟΥ ΕΥΓΝΩΣΤΟΥ· ΕΞΗΓΤΙΚΗ ΣΥΜΒΟΛΗ ΕΙΣ ΤΗΝ ΕΡΕΥΝΑΝ ΤΩΝ ΓΝΩΣΤΙΚΩΝ ΚΕΙΜΕΝΩΝ ΤΟΥ NAG HAMMADI*, Athènes, 1977. Cependant deux éditions de N.H. III,3 et V,1 doivent paraître: celle de D. M. Parrott dans *Nag Hammadi Codices III,3-4 and V,1 with Papyrus Berolinensis 8502, 3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081: Eugnostos and the Sophia of Jesus Christ*, N.H.S. 27, Leiden, 1987 (ouvrage sous presse), de même que celle de A. Pasquier pour la B.C.N.H. (ouvrage en préparation). Il existe par ailleurs plusieurs traductions d'Eugnoste basées principalement sur le texte du codex III, celui du codex V, très lacuneux, n'étant consulté que dans les cas où des pages manquent au codex III. Cf. M. Krause dans *Die Gnosis*, ed. W. Foerster, t. II, Zürich, 1971, pp. 37-45; D. M. Parrott dans *NHL*, ed. J. M. Robinson, San Francisco, 1977, pp. 207-228; L. Moraldi, *Testi Gnostici*, Turin, 1982, pp. 446-455; M. Tardieu, *SGM*, t. I, 1984, pp. 168-202.

[2] Pour l'*editio princeps* du Berolinensis Gnosticus, cf. W. C. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, TU t. 60, 2e édition, augmentée, par H.-M. Schenke, Berlin, 1972. L'édition de N.H. III,4 n'a pas été publiée mais les principales variantes de cette version de SJC apparaissent dans l'apparat critique de W. C. Till, *Ibid.* L'ouvrage à paraître de D. M. Parrott fournira une édition des deux recensions de SJC en synopse avec celles d'Eugnoste. Une édition commentée des deux rédactions de SJC sera accessible dans un ouvrage que nous préparons pour la B.C.N.H. En raison de la parenté littéraire qui unit SJC à Eugnoste, les traducteurs ont le plus souvent allié les deux textes. D. M. Parrott, *op. cit.*, pp. 207-228, présente une traduction synoptique de N.H. III,3 et 4. On trouve chez M. Tardieu, *Op. cit.*, pp. 167-202, la synopse de N.H. III,3 et BG 3 suivie, pp. 203-215, d'une traduction de N.H. III,4. Dans L. Moraldi, *op. cit.*, pp. 456-472, la traduction de BG 3 suit celle de N.H. III,3. M. Krause, *op. cit.*, pp. 153-160 accompagne sa traduction de N.H. III,3 des variantes et ajouts contenus dans les deux recensions de SJC. Un fragment grec, le P. Oxy. 1081, contient un autre témoin de SJC: cf. M. Tardieu et J.-D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique*, T. I: *Collections retrouvées avant 1945*, 1986, p. 124 et 126.

[3] M. Krause, *Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi: Zur Auseinandersetzung der Gnosis mit Christentum, Mullus: Festschrift Theodor Klauser*, Münster, 1964, pp. 215-223.

[4] Pour une liste critique des articles et ouvrages qui traitent des rapports entre la Sagesse de Jésus-Christ et Eugnoste, cf. M. Tardieu et J.-D. Dubois, *op. cit.*, pp. 129-131.

Une lecture attentive nous a conduite à l'observation suivante: SJC développe le rôle de puissance d'engendrement accordé à l'Esprit dans deux passages d'Eugnoste[5] qui décrivent l'état de fructification de l'Église de l'Ogdoade. Nous nous sommes interrogée sur la pertinence d'un tel développement dans l'ensemble de la doctrine présentée par SJC. L'analyse que nous proposons s'attachera à l'architecture du traité pour cerner le rôle de l'Esprit dans les trois divisions principales de SJC: le prologue, le dialogue de révélation entre le Sauveur et ses disciples, et finalement la conclusion narrative.

A. La manifestation de l'Esprit invisible dans le prologue: l'apparition du Sauveur

SJC débute par un prologue narratif qui met en place le cadre évangélique du traité. Rassemblés en Galilée, les disciples sont perplexes au sujet de l'origine du Tout[6]. Alors le Sauveur ressuscité leur apparaît, «non sous sa forme première, mais en celle de l'Esprit invisible»[7]. La description du Christ manifesté de manière strictement spirituelle après sa résurrection se retrouve dans la *Pistis Sophia*, en 5,5-6,2 et 7,7-25. Antonio Orbe a bien commenté cette interprétation gnostique de la résurrection[8] fermement combattue par Irénée de Lyon[9] et Ignace d'Antioche[10], qui défendent tous deux la résurrection de la chair, tandis que l'auteur du *Traité sur la Résurrection* (N.H. I,4) propose un compromis entre les deux théories, définissant la résurrection spirituelle comme celle qui absorbe également le psychique et le charnel[11]. Dans ce contexte polémique, le rédacteur de SJC a pris la peine d'afficher ses couleurs: s'il y a résurrection c'est de l'élément spirituel.

B. L'Esprit dans le dialogue de révélation

Avec l'apparition du Sauveur commence le dialogue de révélation proprement dit, d'abord par un bref rappel de la recherche de Dieu par

[5] Eug III 86,6b-8a = V 13,[?]-14,2; III 89,1b-5a = V 16,9b-14a.
[6] BG 77,9-78,11a = III 90,14b-91,9.
[7] BG 78,11b-79,9a = III 91,10-20a.
[8] Cf. A. Orbe, *Cristologia Gnostica*, t. II, Madrid, 1976, p. 124.
[9] *Adv. Haer.* V 1,1-2.
[10] *Smyr.* I,2.
[11] N.H. I 45,39-46,2. Édition de J.-É. Ménard, B.C.N.H. 12, Québec, 1983; cf. commentaire p. 2.
[12] BG 80,4-82,19a = III 92,6b-93,24a / Eug III 70,2b-71,13a = V 1,3b-2,8a.

les philosophes, exposé emprunté au prologue d'Eugnoste[12]. Seul le texte du Papyrus de Berlin inclut l'Esprit dans ce passage, en 81,5-7, disant de l'agencement du monde qu'il est «un Esprit Saint par lui-même». Le codex III conserve de son côté, p. 92,23-24, la formule identique à celle d'Eugnoste III, p. 70,18-19: «c'est spontanément que (le monde) s'organise». Une corruption du texte du Berolinensis identifiée par Walter Till et Hans-Martin Schenke de même que par Michel Tardieu[13] serait à l'origine de cet écart entre les deux versions de SJC, le rédacteur copte ayant confondu une forme du verbe ἄγειν avec l'adjectif ἅγιον, ce qui l'a amené à écrire ἅγιον πνεῦμα. Après sa méprise, peut-être a-t-il interprété cet Esprit Saint au sens du πνεῦμα stoïcien, entendant par là que l'Esprit est le principe d'unité pour le cosmos?[14]

1) *L'Esprit comme puissance d'engendrement dans le monde céleste*

La cosmogonie reprise d'Eugnoste constitue la première partie de la révélation. Parmi les ajouts propres à SJC le lecteur note que le Dieu inengendré y a été revêtu du titre d'Esprit. C'est pour répondre à une question de l'apôtre Thomas sur la raison de la manifestation du Père du Tout[15] que le Sauveur tient le discours suivant:

> «L'Esprit qui existe était un géniteur possédant une puissance génératrice d'essence et formatrice afin que se manifeste la grande richesse qui se trouve en lui. À cause de sa bienveillance et de son amour, il voulut de par lui-même engendrer des fruits, afin de ne pas profiter seul de sa bonté mais que d'autres esprits de la race inébranlable engendrent corps et fruit, gloire, incorruptibilité ainsi que sa grâce infinie...»
>
> (BG 87,15-88,12a = III 96,21-97,12).

Si la puissance génératrice caractérise le Père inengendré, l'ensemble du passage montre bien que cette faculté doit se transmettre aux manifestations subséquentes qui héritent dès lors de l'appellation d'esprits et fructifient à leur tour. Élément spirituel et engendrement sont également reliés dans les *Extraits de Théodote* (54,3) où Seth fructifie parce qu'il est pneumatique[16].

Lorsque l'Homme immortel manifeste à son tour c'est aussi:

> «à partir de cette Lumière et de l'Esprit trois fois mâle, c'est-à-dire celui de Sagesse, sa compagne».
>
> (BG 96,1b-5a = III 102,11b-14a).

[13] W. C. Till, *op. cit.*, p. 203; M. Tardieu, *op. cit.*, p. 351.

[14] Cf. G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin*, Paris, 1945, p. 172.

[15] BG 87,8b-11 = III 96,14b-17a.

[16] Cf. commentaire de F. Sagnard dans *Sources chrétiennes*, 23, pp. 170-171.

La Lumière associée à l'Esprit renvoie à la fois au Père né-de-lui-même, puisqu'il est rempli de lumière irradiante[17], et à l'Inengendré, Lumière faisant face à sa représentation[18]. Le couple Lumière-Esprit symbolise donc l'essence divine dont l'Homme et sa compagne Sagesse ont hérité. Quant à «l'Esprit trois fois mâle», Antonio Orbe propose de l'interpréter comme celui du Père, de l'Homme et du Fils de l'Homme[19]. Cependant, comme le Fils de l'Homme n'est pas encore apparu ici[20], il semble plus juste de reconnaître dans ce passage l'Esprit de l'Inengendré, du Père et de l'Homme.

À la suite de l'Homme son Fils manifeste à partir de l'Esprit et de la Lumière[21]. Héritée du Père du Tout, transmise par l'Homme, la puissance génératrice du Fils de l'Homme s'exprime par le couple Esprit-Lumière qui désigne l'essence divine; il y a donc eu progression de cette essence.

La dispersion de l'élément spirituel va s'ensuivre car tous ceux qui sont au-dessus du chaos:

> «manifestèrent à partir de l'Esprit une multitude lumineuse, remplie de gloire et innombrable».
> (BG 109,15b-19a; III lacuneux / Eugnoste III 86,6b-8a = V 13,[?]-14,2).

Ce passage de SJC reprend en tous points le texte correspondant d'Eugnoste pour décrire la foule lumineuse qui constitue l'Église de l'Ogdoade. Néanmoins, une différence doctrinale notable sépare les deux traités puisque SJC a précédemment associé le Père du Tout à un Esprit générateur dont l'essence est descendue par la manifestation de l'Homme et de son Fils. L'éparpillement qui se traduit par l'Église trouve dès lors son origine dans ce Père du Tout.

Un deuxième passage fidèle à Eugnoste dans ses grandes lignes décrit également la fructification des éons qui engendrent:

> «des esprits virginaux, lumineux, indicibles et sans ombre (III: inaltérables). En effet il n'y a pas de douleur pour eux, ni d'impuissance, mais ce n'est que désir».
> (BG 115,8b-13 = III 113,6b-10a / Eugnoste III 89,1b-5a = V 16,9b-14a).

Ce désir qui résume l'état des êtres spirituels de l'Ogdoade traduit leur puissance génératrice. Ils sont la race inébranlable engendrant corps et fruit à l'image du Père du Tout qui les a engendrés[22]. La liste

[17] BG 94,1-3 = III 100,23b-101,3a.
[18] BG 91,14-16a = III 99,10b-12a.
[19] Cf. A. Orbe, *La teologia del espiritu santo, Estudios Valentianos*, vol. IV, Roma, 1966, p. 43.
[20] Manifestations du Fils de l'Homme: BG 98,18b-99,16a = III 104,10-22a.
[21] BG 99,16b-100,3a = III 104,22b-105,3a.
[22] BG 87,15-88,18 = III 96,21b-97,16.

des qualificatifs qui leur sont attribués, en particulier l'épithète «virginal», souligne leur appartenance au monde céleste, non souillé par la matière[23].

2) *L'Esprit dans le monde inférieur: la goutte spirituelle*

À la description du monde d'en-haut inspirée d'Eugnoste s'ajoute dans SJC une anthropogonie introduite par la question de Marie sur l'origine des disciples, leur sort dans ce lieu et leur destinée[24]. L'exposé s'ouvre avec une explication de la coupure séparant le monde supérieur — celui des éons célestes — du monde inférieur[25]. Un voile sert de démarcation entre les deux:

> «C'est à partir des éons célestes qu'ils devinrent des voiles spirituels, en tant qu'émanations lumineuses».
>
> (BG 118,18b-119,4a; III lacuneux).

Bien que d'essence spirituelle et lumineuse comme tout ce qui les a précédé, ceux qui suivent les éons célestes sont des manifestations «voilées». Il y a donc perte d'éclat au cours de la progression de l'essence spirituelle, obscurcissement qui préfigure déjà le monde matériel[26]. Cette idée se formule avec plus de précision dans l'*Hypostase des Archontes* où l'ombre se dessinant sous le voile devint matière[27].

En deçà du voile se poursuit la descente de la goutte spirituelle d'où les disciples tirent leur origine. De la Lumière et de l'Esprit la goutte descendit vers les régions inférieures du Souverain universel du chaos[28]. Elle se transmettra dans la matière par un véhicule physique, le souffle, en vue d'une âme vivante[29].

Cette interprétation valentinienne de *Genèse* 2,7 trouve des parallèles tout-à-fait comparables dans l'*Apocryphon de Jean*[30] et l'*Adversus Haereses* d'Irénée[31] puisque ces deux textes font également de l'Archigéniteur l'héritier de l'essence spirituelle qu'il infuse à l'homme modelé, y perdant du même coup sa propre puissance selon le mythe rapporté par Irénée. Une tradition légèrement différente nous est parvenue par

[23] Cf. A. Orbe, *op. cit.*, pp. 43-50.
[24] BG 117,12b-17a = III 114,8b-12a.
[25] BG 117,17b-119,4a = III 114,12b-25.
[26] Cf. M. Tardieu, *op. cit.*, p. 393.
[27] N.H. II 94,11-12. Édition de B. Barc, B.C.N.H. 5, Québec, 1980; cf. commentaire pp. 118-119.
[28] BG 119,5b-10a; III lacuneux.
[29] BG 119,17-120,1a; III lacuneux.
[30] BG 51,17-20. Édition de W.C. Till et H.-M. Schenke, T.U., t. 60, 1972.
[31] *Adv. Haer.* I, 30, 6.

l'Hypostase des Archontes[32]. Les archontes y étant en effet strictement psychiques, ils ne peuvent transmettre la vie à l'élément psychique, lequel devra attendre une intervention ultérieure de l'Esprit pour s'animer. Toutes ces versions du mythe de création de l'homme concordent cependant sur un point: seul le spirituel apporte la vie à l'âme. La puissance fructificatrice de l'Esprit, toujours liée aux manifestations successives du monde céleste, s'exerce donc également sur le psychique. Ce rôle constant du pouvoir créateur de l'Esprit dans SJC témoigne d'une influence de la pensée philonienne, puisque chez Philon le πνεῦμα se révèle le plus vivifiant de tous les éléments[33].

Insufflée dans la matière, la goutte lumineuse perd le souvenir de son origine. Notre traité a recours à deux métaphores pour décrire cet état. «Le lien de l'oubli» évoqué en BG 103,17-18 = III 107,5-6 figure la condition terrestre. L'expression se retrouve telle quelle dans l'*Évangile selon Marie*[34] lorsque l'âme, dans un monologue, prédit la libération qui l'attend après la mort. SJC utilise aussi l'image du sommeil d'Adam en *Genèse* 2,21 pour symboliser la perte de la connaissance de soi:

> «... elle se languit et s'endormit dans l'oubli de l'âme».
> (BG 120,1b-3a; III lacuneux).

L'Apocryphon de Jean décrit amplement la nature de ce sommeil qui n'est autre qu'un engourdissement des facultés de compréhension[35]. Les *Extraits de Théodote* (2,2) en font tout simplement un synonyme de l'oubli.

3) *Le rassemblement de la goutte spirituelle par l'intervention du Sauveur*

L'œuvre du Sauveur dans le monde se définit en regard de la goutte issue de la Lumière et de l'Esprit[36]. Comme dans les *Extraits de Théodote* (35,2) le retour à la condition originelle s'effectue par un «redressement». En conséquence de cette intervention du Sauveur, la goutte donnera des fruits abondants — c'est-à-dire retournera à l'état de fructification qui caractérise l'Église de l'Ogdoade[37] — et deviendra parfaite. À cet égard il est intéressant de rapprocher notre traité de l'*Apocryphon de Jean*[38] puisque la venue de l'Esprit y entraîne pour la descendance de Seth perfection et correction de la déficience. Ces deux

[32] N.H. II 87,12-88,15. Édition de B. Barc, *op. cit.*
[33] Cf. Verbeke, *op. cit.*, p. 237.
[34] BG 17,3-4. Édition de A. Pasquier, B.C.N.H. 10, Québec, 1983.
[35] BG 58,8-59,6. Cf. M. Tardieu, *op. cit.*, p. 324.
[36] BG 104,13-105,2a = III 107,16b-22a.
[37] BG 115,4b-13 = III 113,3-10a.
[38] BG 64,6b-13a.

composantes permettent dès lors de reconnaître l'action de l'Esprit dans l'œuvre du Sauveur, d'autant plus que lui-même définit son rôle comme une fécondation de la goutte. Cette fécondation s'interprète au sens d'une insufflation de l'Esprit comme le confirment par ailleurs les dernières révélations du Sauveur:

> «Voilà pourquoi je suis en ce lieu: pour qu'ils se réunissent avec cet Esprit-là (et) avec le souffle et pour que de deux ils deviennent un seul, comme au commencement, pour que vous donniez des fruits abondants...».
>
> (BG 122,5b-13a; III lacuneux).

Si la réunion avec l'Esprit et le souffle se fait l'écho de l'insufflation de l'Esprit en Jean 20,22, dans la doctrine exposée par SJC elle rappelle l'insufflation de la goutte lumineuse dans la matière par l'Archigéniteur. Le souffle spirituel du Sauveur s'oppose donc ici au souffle psychique du démiurge. L'un a rendu la goutte lumineuse prisonnière du charnel, liée par les liens de l'oubli, l'autre la délivre en la ramenant à sa nature originelle.

Maintenant que les disciples connaissent leur origine le Sauveur s'adresse directement à eux en disant de sa propre venue qu'elle leur fera produire des fruits abondants. C'est donc selon le modèle de l'Église de l'Ogdoade, caractérisée par sa puissance génératrice à l'image de celle du Père, que s'élabore l'Église terrestre formée des disciples.

4) *Les degrés de connaissance*

De la connaissance découle l'accession au repos selon les quatre niveaux d'une hiérarchie clairement exprimée par le Sauveur. Chacun de ces niveaux correspond à une étape de la cosmogonie précédemment décrite. Tout en haut de l'échelle se trouvent ceux qui connaissent, d'une connaissance sainte, le Père illimité et inengendré à la source de toute manifestation[39]. Ils iront directement à lui pour y trouver le repos sans autre modalité[40]. Ils sont les véritables élus. D'autres n'ont du Père qu'une connaissance imparfaite, ce qui entraînera pour eux de rester dans l'Ogdoade[41], c'est-à-dire dans l'éon autogène qui correspond à la manifestation du Père[42]. Par ailleurs, celui qui connaît l'Esprit immortel qui est la Lumière en silence, doit apporter des signes

[39] BG 86,10-87,8a = III 95,22b-96,14a.
[40] BG 123,2-6 = III 117,8b-[12a].
[41] BG 123,7-10 = III 117,12b-[15a].
[42] BG 108,16b-109,4a; III lacuneux.

de cet invisible pour devenir lumineux dans l'Esprit du silence[43]. Nous avons vu précédemment que le couple Esprit-Lumière désigne l'essence divine en contexte d'engendrement. L'Esprit qui est Lumière symbolise donc ici la manifestation du Père du Tout. Celui qui possède une telle connaissance — incomplète du fait qu'elle ne remonte pas jusqu'au Père lui-même — doit répondre à certaines exigences avant d'accéder au repos. Par l'ἐνθύμησις et l'εὐδοκία il devra prouver qu'il a reçu la véritable révélation, signe de l'Esprit. Illuminé par l'Esprit il rejoindra les élus.

Enfin, celui qui ne connaît que le Fils de l'Homme demeure dans l'ignorance du Père du Tout et de sa manifestation. Marqué du signe du Fils de l'Homme — signe que Michel Tardieu a identifié au baptême[44] — celui-là ira dans l'Ogdoade. Une connaissance imparfaite conduit donc à l'Ogdoade alors que la connaissance pure permet d'aller jusqu'au Père. Sur ce point SJC se distingue des *Extraits de Théodote* (63,1), où le lieu de repos des pneumatiques s'assimile à l'Ogdoade.

Le Sauveur conclut son dernier exposé par une récapitulation de ses révélations[45]. Résumant le dessein du Père du Tout présenté au début de la cosmogonie[46], il lui applique cette fois le vocable de «Grand Esprit invisible», formule qui nous est également connue par l'*Apocryphon de Jean*[47] et qui figure dans le titre véritable de l'*Évangile des Égyptiens*[48].

C) Conséquence de la révélation: la joie en l'Esprit

Après le départ du Sauveur les disciples «furent dans une grande joie indicible en l'Esprit»[49]. Cet épilogue empreint de johannisme[50] fait suite aux dernières révélations, moment où le Sauveur investit les disciples de son autorité en tant que «Fils de la Lumière». De prime abord simple lieu commun évangélique, ce passage prend une coloration plus forte en regard de la révélation, puisque le Christ dit de sa venue qu'elle doit apporter aux disciples la «réunion avec l'Esprit et le souffle»[51]. Maintenant qu'ils ont été insufflés par l'Esprit, les

[43] BG 123,11-124,1a = III 117,15b-21.
[44] Cf. M. Tardieu, *op. cit.*, p. 399.
[45] BG 124,9b-126,5a = III 118,3b-25.
[46] BG 87,15b-88,18 = III 96,21b-97,16.
[47] BG 35,2. Édition de W.C. Till et H.-M. Schenke, *op. cit.*
[48] N.H. III 69,19. Édition de A. Böhlig et F. Wisse, N.H.S., vol. IV, 1975.
[49] BG 127,2b-4a = III 119,10b-[13a].
[50] Cf. M. Tardieu, *op. cit.*, p. 401.
[51] BG 122,7-9a; III lacuneux.

disciples connaissent le Père inengendré dont ils sont issus; aussi se réjouissent-ils.

D'un point de vue formel il est intéressant de remarquer ici que la situation finale du traité s'oppose à celle du prologue, alors que le Sauveur *riait* devant le doute qui habitait les disciples[52]. La *joie* caractéristique d'une inhabitation par l'Esprit[53], le Sauveur l'a transmise par son souffle spirituel.

D) Perspectives d'ensemble: le rôle de l'Esprit dans SJC

Au terme de notre examen le rôle joué par l'Esprit dans SJC se précise. Dans la cosmogonie empruntée d'Eugnoste le rédacteur de SJC a identifié le Dieu inengendré, Père du Tout, à un Esprit possédant une essence génératrice, laquelle se transmet à chaque étape de la manifestation. Du fait de sa transmission l'essence divine se disperse dans l'Église de l'Ogdoade.

Au matériau commun à Eugnoste se greffe le texte original de SJC, genèse du monde inférieur suivie d'un exposé sotériologique. Dans cette partie du traité le révélateur décrit le voile qui délimite le monde céleste. Par suite de sa dispersion, l'essence divine a en effet perdu peu à peu de son éclat, les dernières manifestations se ternissant jusqu'à devenir voilées. La narration se poursuit par la descente d'une goutte issue de la Lumière et de l'Esprit, couple-symbole de la puissance génératrice divine. La goutte, ou essence spirituelle, sera insufflée dans l'homme modelé par l'Archonte. Tombée dans le sommeil de l'oubli elle connaîtra le réveil par le souffle spirituel du Sauveur.

Il nous est dès lors aisé de constater que l'Esprit préside à toutes les étapes de la manifestation, depuis le Père inengendré auquel il s'identifie pour expliquer l'acte d'engendrer et ses conséquences, jusqu'à la matière qui par son intervention connaîtra une âme vivante. Enfin, c'est encore par son action que l'essence dispersée sera rassemblée pour réaliser le retour aux origines. Suivant la ligne de son périple se trace le lien qui unit le Père inengendré à ses élus.

L'insistance du rédacteur de SJC à marquer une continuité entre le Père et toutes les étapes subséquentes se justifie par le but eschatologique qu'il s'est fixé: seule la reconnaissance de son origine conduira le disciple au salut.

Nos constatations vont dans le même sens que celles d'Antonio Orbe

[52] BG 79,12b-14a = III 91,23b-92,1a.
[53] Cf. M. Tardieu, *op. cit.*, p. 404.

pour l'ensemble de la gnose valentinienne où l'Esprit marque la continuité de l'essence divine à tous les niveaux d'existence[54].

L'omniprésence de l'Esprit dans la doctrine exposée par SJC nous amène à considérer le titre même du traité. Fond et forme se doivent d'être clairement distingués ici, car si comme le souligne Michel Tardieu[55] le titre copie les intitulés des deutérocanoniques juifs, le contenu de la révélation nous porte à croire que le choix de ce titre dépasse le simple lieu commun.

Toute l'œuvre du Sauveur s'y définit en effet en regard de la goutte spirituelle envoyée par la Sagesse[56], elle-même identifiée comme la compagne du Fils de l'Homme[57]. Derrière un titre banal, calqué sur celui d'écrits fort connus en son temps, le rédacteur aurait sous-entendu l'essentiel de son propos: soit la descente de la goutte spirituelle dans la matière et sa remontée jusqu'au Père, ces deux étapes étant symbolisées par le couple Sauveur-Sagesse. L'ésotérisme du titre s'accorderait bien avec le souci valentinien de dissimuler le but véritable d'un enseignement[58].

[54] Cf. A. Orbe, *op. cit.*, vol. IV, p. 81.
[55] Cf. M. Tardieu, *op. cit.*, p. 47.
[56] BG 104,7b-105,14a = III 107,11b-108,5a.
[57] BG 102,15b-17 = III 106,15b-17a.
[58] Notamment dans Tertullien, *Contre les Valentiniens* I,1; cf. l'édition de J.-C. Fredouille, dans *Sources chrétiennes* 280, pp. 78-79.

SALUT ET HISTOIRE SACRÉE DANS L'«APOCALYPSE D'ADAM» DE NAG HAMMADI

Ugo BIANCHI
Università Roma

«Écoute mes paroles, mon fils Seth; lorsque Dieu m'eût créé de la terre avec Ève, ta mère, je marchais avec elle dans la gloire qu'elle avait vue sortant de l'éon dont nous sommes issus. Elle me fit connaître une parole de Gnose, concernant Dieu l'Éternel, à savoir que nous ressemblions aux Grands Anges éternels, car nous étions supérieurs au dieu qui nous a créés et aux puissances qui sont avec lui, elles que nous ne connaissions pas. Alors dans sa colère, le dieu, l'archonte des éons et des puissances, nous imposa une limite et nous devînmes deux éons. Et la gloire qui était dans notre cœur nous abandonna, moi et ta mère Ève, ainsi que la Gnose première qui soufflait en nous».

Cette longue citation du commencement de l'«Apocalypse d'Adam» (NH V,5 p. 64,1-28), d'après la traduction de Mme Françoise Morard[1], nous éclaire sur la nature de ce traité, qui constitue un trait d'union et en même temps une démarcation absolue[2] entre la littérature apocalyptique juive non gnostique concernant Adam dans sa fonction de transmetteur d'une connaissance prophétique d'une part, et d'autre part la littérature pseudo-épigraphique gnostique de pertinence séthienne.

La première chose à remarquer dans les lignes que nous venons de citer, et qui pourtant ne constitue pas une nouveauté du traité, est que l'Auteur fait usage du même terme «dieu» pour dénommer soit le démiurge, dieu inférieur créateur des deux protoplastes, soit le dieu supérieur, qualifié de «Dieu l'Éternel», au sujet duquel la parole de gnose est prononcée.

[1] *L'Apocalypse d'Adam* (NH V, 5). Texte établi et présenté par Françoise MORARD, Québec 1985 (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Textes», 15), p. 21.

[2] Les termes «transition» (G. MACRAE, in *The Society of Biblical Literature, 108th Annual Meeting*, Missoula, Montana, 1972, p. 576) ou «pont» (J.M. ROBINSON, *«New Testament Studies»* 14, 1968, p. 377) ne semblent pas correspondre à la situation. Ph. PERKINS, *Apocalyptic Schematization in the Apocalypse of Adam and the Gospel of the Egyptians*, in *The Society of Biblical Literature, 108th Annual Meeting*, cit., p. 592, remarque justement que «although ApocAd is clearly gnostic in content, the literary construction of the work follows models that belong to the wider tradition of apocryphal Adam speculation»; mais elle observe aussi que «unlike the Jevish Adam Books (...), ApocAd shows no concern to reinstate Adam» (ib., p. 591).

Nous sommes d'accord avec Mme Morard pour ne pas voir dans l'usage du même terme «dieu» pour deux entités différentes, voire opposées, «la marque d'une ironie de l'auteur à l'endroit du dieu créateur»[3], et cela en dépit du fait que les traces d'une pareille ironie se retrouvent dans des textes similaires, tel le «Témoignage de Vérité» de Nag Hammadi, que nous citerons plus loin. Mais nous ne sommes pas d'accord avec elle pour expliquer cette particularité de l'ApocAd par le simple fait que «le texte ne s'embarrasse pas (...) de subtilités théogoniques»[4], d'autant plus que notre traité connaît aussi d'autres dénominations, gnostiques, du démiurge, Pantocrator et Sakla. Il est vrai que pour ce qui concerne la compréhension immédiate du texte par un lecteur de sensibilité moyenne, l'attribut «éternel» appliqué au Dieu supérieur distingue clairement celui-ci par rapport au démiurge.

Pourtant, la particularité reste et il faut l'expliquer. Pour ce faire, nous nous trouvons devant deux possibilités alternatives. Ou bien il s'agit d'une polyvalence du terme «dieu» consciente et voulue, en fonction d'une structure théologique à deux registres qui échafaude toute l'histoire constituant l'objet spécifique du traité, c'est-à-dire l'histoire de deux catégories d'hommes, les séthites et les autres, qui font pendant à deux catégories de dieux; — ou bien il s'agit, comme le dit à titre d'hypothèse G. Stroumsa[5], d'un fait qui dénonce un stade assez initial de la rédaction du texte (mais il faut dire que ce même savant n'omet pas de remarquer une analogie avec l'usage du terme Dieu pour le démiurge, aussi bien que pour le Dieu supérieur, chez Marcion).

Il faut maintenant ajouter d'autres particularités du texte, soulignées également par Mme Morard. Le texte, écrit-elle, «ne s'attarde pas non plus à distinguer les deux Ève (la spirituelle et la charnelle) et pas davantage le Seth historique de son modèle céleste, distinction pourtant indispensable — ajoute-t-elle — à la claire compréhension du texte»[6]. Différente est la situation pour ce qui concerne le statut double et la provenance double du couple primordial, créé par le dieu-démiurge mais en même temps issu de l'Éon, c'est-à-dire du milieu du Dieu Éternel: — une situation complexe qui influence l'usage du terme «éon». Il existe un «éon» — on dirait un «grand Éon» — dont Adam

[3] MORARD, *op. cit.*, p. 64. L'hypothèse est de P. PERKINS, *Apocalypse of Adam. The Genre and Function of a Gnostic Apocalypse*, «*Catholic Biblical Quarterly*» 39, 1977, pp. 391 et 394 sq.

[4] *Op. cit.*, p. 65.

[5] *Another Seed.* Studies in Gnostic Mythology, Leiden 1984 (Nag Hammadi Studies XXIV), p. 82.

[6] *Op. cit.*, p. 65.

et Ève sont issus (lin. 30 sqq.), et il existe le démiurge, archonte des éons, qui transforme Adam et Ève en des éons à leur tour, lorsqu'ils se voient «limités» et abandonnés par la Gloire et la Gnose. De la même façon on oppose dans le texte les «Grands Anges» et les anges appartenant à ce monde-ci, qui équivalent aux puissances (83,16; 84,10), et on distingue aussi entre les deux gloires (71,8).

Mais notre analyse serait insuffisante si nous ne prenions pas bonne note d'une particularité ultérieure concernant l'usage dans l'ApocAd des termes «dieu» et «éon». Comme C. W. Hedrick l'a remarqué[7], l'ApocAd mentionne deux fois l'expression «dieu des éons», en l'appliquant une fois au démiurge (p. 74,26 sq.) et une fois au Dieu Éternel (p. 85,4-5). Il faut se demander si Hedrick a raison d'expliquer ce fait par l'application de l'«analyse des sources», c'est-à-dire par le recours à une hypothèse qui distingue entre différentes parties du texte actuel, auxquelles on attribue une origine différenciée. En l'occurrence il s'agirait de ceci: «un rédacteur insuffisamment raffiné aurait tout simplement omis d'adapter sa *Vorlage* (source A 74:26-27) à sa propre théologie (85:4-5) à ce point»[8]. Cette explication donne l'impression d'être trop simple. On sait en effet que non seulement le terme «dieu» mais bien aussi le terme «éon» peut se référer dans la littérature gnostique à des entités bien différentes, pneumatiques et psychiques. La même chose peut alors se vérifier pour les appellations complexes, du type, justement, «dieu des éons». Il s'agit donc d'un phénomène plus étendu et, vraisemblablement, plus significatif qu'un pur accident de technique compositionnelle.

Pour ce qui concerne le premier point, il faut remarquer que les deux autres appellations du démiurge dans l'ApocAd, c'est-à-dire Pantocrator et Sacla, n'apparaissent qu'à un stade assez avancé de la narration, quand celle-ci a désormais explicité sa nature de texte gnostique, tandis que la toute première mention du dieu inférieur a une allure d'aspect biblique: «lorsque dieu m'eût créé de la terre avec Ève ...». En même temps, il faut se demander si l'usage exclusif du terme «dieu» pour indiquer le démiurge dans la première partie du texte n'est pas en harmonie avec le fait que notre traité s'abstient de toute question concernant l'origine du dieu inférieur. Si le texte avait mentionné le nom Sacla dès le commencement, il aurait impliqué toute la mythologie

[7] *The Apocalypse of Adam.* A Literary and Source Analysis, in *The Society of Biblical Literature, 108th Annual Meeting*, cit., p. 589. V. aussi, du même auteur, *The Apocalypse of Adam*, Ann Arbour 1980. Il faut remarquer que le «dieu des éons» de 74, 26 sq. correspond au «dieu de ces puissances», p. 77,4.

[8] Art. cité, p. 589.

concernant cet être et aurait troublé les lignes simples d'une structure qui n'a pour but autre chose qu'identifier clairement et opposer de toutes pièces (mais, pour ainsi dire, au prix le plus réduit) les deux registres «divins» et les deux humanités dont les vicissitudes constituent l'objet du traité en question. Dans ce sens il nous semble que la référence à l'Épitre de Ptolémée à Flora, suggéré par Beltz[9] et en dépit des objections justifiées dont elle a été l'objet du point de vue critique littéraire — ne soit pas entièrement à côté.

Nous en venons alors à l'autre point, la comparaison. On peut trouver dans les textes relatifs au marcionisme la possibilité de l'usage du terme «dieu» pour des entités aussi différentes que le démiurge et le Dieu de Jésus. Ainsi par exemple Irénée, *adv. haer.* I, 27,3, un texte qui expose la doctrine marcionite: «Quand le Seigneur descendit aux Enfers, Cain et les autres comme lui, les Sodomites, les Égyptiens (...) et en général tous les peuples qui avaient vécu selon toute espèce de méchanceté, furent sauvés par Lui; ils se réfugièrent en Lui et furent admis dans son royaume. Mais Abel, Énoch, Noé et les autres justes, avec les patriarches descendant d'Abraham, avec tous les prophètes et ceux qui avaient plu à Dieu, n'eurent pas part au salut (...). Ceci vient du fait qu'ils connaissaient (...) que leur Dieu les soumettait toujours à l'épreuve, et ils soupçonnaient qu'il était en train de faire cela même à cette occasion; c'est pourquoi ils ne se réfugièrent pas en Jésus et ne crurent pas à sa proclamation; et à cause de cela (...) leurs âmes sont restées dans l'Hadès».

Tout bien considéré, il semble que soit dans l'ApocAd que le système marcionite pose un rapport étroit entre le pur et simple renversement des valeurs concernant le démiurge et les patriarches, en particulier Noé et Moïse, et, d'autre part, l'usage matériellement indiscriminé mais idéologiquement transparent du terme «dieu». On peut se demander si ce fait ne doit pas s'expliquer par le recours à l'idée que l'ApocAd et la spéculation marcionite sont chronologiquement ou phénoménologiquement très proches de ce moment où la révolution dualiste et dithéiste s'est déclenchée contre le Dieu de la Bible, compris comme un dieu «autre» par rapport au Dieu qui donne le salut: une idée qu'un autre texte, le «Témoignage de Vérité» de Nag Hammadi exprime de

[9] *Die Adam-Apokalypse aus Codex V von Nag Hammadi.* Jüdische Bausteine in gnostischen Systemen, Habilitationsschrift Berlin 1970, pp. 48, 215, cité par G. MacRae, The Society of Bibl. Liter. cité, pp. 576, 578 n. 10 et 579 n. 24. Pour que le rappochement proposé par Beltz soit valable, il n'est pas nécessaire que soient remplies les conditions indiquées par MacRae. Nous n'entendons pas traiter à fond ici la question si la «simplicité de la trame de l'ApocAd soit réelle ou voulue, par rapport à d'autres traités plus «métaphysiques».

façon polémique et satyrique: «Quelle espèce de dieu est celui-ci», qui se montre jaloux et de connaissance limitée? (NH IX, 3,47,15-24). L'attaque se dirige contre le Dieu de la Genèse. Il est clair qu'une expression comme «quelle espèce de dieu...» souligne en même temps la possibilité sémantique d'un nom commun «dieu» et la nécessité de discriminer entre les êtres qui reçoivent cette dénomination[10].

Mais l'hypothèse que l'ApocAd et le marcionisme soient très proches du stade primitif de la théologie dithéiste et anti-cosmique, et que ce fait puisse expliquer l'usage matériellement ambivalent du terme «dieu», n'épuise pas le problème. Nous avons déjà remarqué que les deux théologies ne font aucunement mention des origines du démiurge. Tout arrive comme si celui-ci existait depuis le commencement; où plutôt — pour ce qui concerne surtout l'ApocAd — comme si l'origine du démiurge ne faisait pas de problème (et ceci en dépit du fait que l'ApocAd connaît aussi les dénominations Pantocrator et Sacla). Il faut alors expliquer ce minimalisme de l'ApocAd et du marcionisme par rapport à la dimension métaphysique du démiurge — une dimension qui impliquerait au contraire une thématique qui n'est pas celle de l'ApocAd et du marcionisme, c'est-à-dire la «grande histoire», au niveau des principes premiers.

Les possibilités d'explication que nous voyons sont trois:

a) le texte de l'ApocAd ne s'intéresse qu'à l'histoire concernant Adam et les Adamites, plus en particulier les Séthites dans leurs vicissitudes terrestres;

b) le texte reflète un stade initial de la théologie dithéiste;

c) le manque d'explications concernant les origines et la métaphysique du démiurge ne font qu'exprimer une radicalisation du dualisme.

Il faut reconnaître que la première explication est raisonnable, pourvu qu'elle ne se réduise pas à postuler un manque de subtilité théologique. Quant à la deuxième hypothèse, celle qui recourt à l'idée d'un stade primitif de la théologie gnostique, elle est problématique et se heurte à certains faits. Nous donnerons ici des motifs pour confirmer la troisième.

On sait que les formulations très anciennes de la théologie gnostique attribuées à Simon, Ménandre et Saturnin se donnent toujours la peine d'expliquer l'origines des anges. Ceux-ci, créés dans le monde supérieur,

[10] Pour la question concernant l'utilisation du nom «dieu» dans ces textes, en comparaison avec le «Témoignage de Vérité» et le marcionisme, et le stade (ou manière) de réflexion gnostique qui la caractérise, v. les remarques importantes d'A. Henrichs, in *Center for Hermeneutical Studies: J. M. Robinson, Jewish Nag Hammadi Texts*, Berkeley CA 1975, pp. 4-14.

constituent selon ces auteurs une collectivité au caractère trouble, dont le dieu des Juifs est parfois l'archégète, et à laquelle on attribue la fonction cosmogonique. Peut-être, c'est dans un schéma semblable qu'il faut identifier le vrai trait d'union et en même temps la ligne de séparation entre les positions judaïques — bibliques et apocryphes — et la position gnostique mûre qui, sans pour autant oublier les anges-archontes, transforme le Dieu de la Genèse en un démiurge borné et ontologiquement inférieur au Dieu spirituel. On peut ajouter que cette théorie (proto-)gnostique des anges-démiurges-archontes est la déformation gnostique d'une donnée existante dans le judaïsme des deux premiers siècles de notre ère, c'est-à-dire l'idée que les anges ont coopéré avec Dieu à la création de l'homme. C'est la position de Philon, qu'il élabore dans le but de décharger Dieu de toute proximité et de toute responsabilité par rapport au mal qui peut surgir de l'homme[11]: une théorie qui reproduit la doctrine (dualiste mais non anti-cosmique) du Timée de Platon[12]. Celui-ci distingue entre le (Grand) Démiurge, qui crée la partie immortelle de l'âme, et les dieux engendrés, qui sont chargés par lui de créer les parties mortelles de l'âme et le corps de l'homme.

Comment alors expliquer dans les textes du gnosticisme judaïsant l'existence de ces troubles anges-archontes qui médiatisent mieux que ne le fasse le démiurge le passage scandaleux à l'anti-cosmisme? L'angélologie du Livre d'Hénoch (à laquelle l'ApocAd semble faire une allusion — p. 83,14-19) ne suffit pas pour cela, du fait que les «Veillants» qui subissent une chute à cause de leur concupiscence ne sont pas le sujet d'une activité démiurgique quelconque[13], ce qui serait nécessaire pour fonder ontologiquement la position dualiste et anti-cosmique.

Il est alors préférable de concevoir le passage à l'anti-cosmisme de la façon suivante: la qualité inférieure ou ambiguë de ce qui formait l'objet de l'activité démiurgique des anges coopérateurs de Dieu a réagi sur le sujet de cette même activité, c'est-à-dire sur les anges eux-mêmes et provoqué ou facilité l'attribution aux anges d'un caractère ambigu et finalement trouble et violent (ils sont rivaux et réciproquement

[11] Voir P. Boyancé, *Dieu cosmique et dualisme: les archontes de Platon*, in U. Bianchi (Ed.), *Le origini dello gnosticismo* (Colloquio di Messina 13-18 avril 1966), Leiden ²1970, pp. 340-356. Les textes intéressés sont de opif. mundi 24,75; deffuga 69, de conf. linguar. 168 sq.

[12] 41 B - 42 D, 69 C.

[13] Ils sont des «démiurges» seulement par rapport à certains aspects (dangereux, ambigus ou franchement négatifs) de la culture (l'usage des métaux, l'écriture, etc.).

hostiles[14], contraires à leur archégète, qui incarne dans ces textes gnostiques le Dieu de la Genèse, l'«ange» des Juifs)[15]. Le caractère négatif du démiurge «unitaire» serait alors la consommation finale de la négativisation des anges créateurs[16], dont il est l'archégète.

Nous en venons maintenant à notre hypothèse concernant la radicalisation de l'opposition dithéiste dans l'ApocAd et la comparaison avec le marcionisme.

Comme nous l'avons remarqué, Marcion, tout en distinguant entre les *caelestia* et les choses de la terre, ne s'est pas préoccupé d'expliquer l'origine du dieu inférieur et de la matière. Cette particularité, loin d'impliquer un stade initial du dualisme gnostique, ne semble être autre chose que la radicalisation absolue du principe anti-anticosmique, qui élimine comme superflu tout intérêt à l'élaboration d'une histoire ou d'un mythe qui posent des questions génétiques concernant les apriori et le premier acte du drame cosmique. Dans cette situation le problème théogonique (origine du démiurge) cesse d'exister. La même explication pourrait valoir — bien que de façon limitée — pour l'ApocAd et, mutatis mutandis, pour le manichéisme.

Nous terminons par deux remarques:

a) À la différence d'autres textes gnostiques, l'«Évangile des Égyptiens» de Nag Hammadi y compris, le rédacteur de l'ApocAd a voulu tout ramener à la donnée essentielle de l'adamologie gnostique: l'idée qu'Adam et sa descendance séthienne sont supérieurs de par leur nature au dieu créateur, ce qui implique le dithéisme. L'ApocAd est l'ouvrage standard de l'exégèse gnostique concernant l'adamologie apocryphe.

b) La radicalisation absolue opérée par un anti-cosmisme rejetant toute motivation de l'origine du démiurge doit être présente à l'esprit quand on s'interroge sur les liaisons souterraines, autrement incompréhensibles, entre le marcionisme et le manichéisme, et quand on s'interroge sur les anticipations «manichéennes» et les affinités marcionites que l'on croit découvrir dans certains passages de l'ApocAd. Cela sans préjudice du fait que Mani ne s'est pas contenté de ne pas motiver l'existence de l'entité anti-divine qui a façonné les protoplastes, mais a préféré utiliser le schéma mazdéen opposant de toutes pièces les deux substances et les deux puissances adverses, existant depuis l'éternité.

[14] V., pour les Simoniens, IRÉN., *adv. haer.* I 23,3.

[15] Pour Saturnin, IRÉN., *adv. haer.* I 24,2.

[16] Pour cet aspect des anges chez Ménandre et Saturnin, v. respectivement IRÉN., *adv. haer.* I 23,5 et 24,1.

STRUCTURE ET INTENTION DU TRAITÉ INTITULÉ «LE TONNERRE, INTELLECT PARFAIT»

Paul-Hubert POIRIER
Université Laval, Québec

Le texte intitulé «Le tonnerre, intellect parfait» (ⲧⲉⲃⲣⲟⲛⲧⲏ: ⲛⲟⲩⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲗⲉⲓⲟⲥ)[1], conservé dans le codex VI de la collection des papyri coptes découverts près de Nag Hammadi, présente plusieurs caractéristiques qui lui confèrent une position singulière au sein du corpus auquel il appartient. Mentionnons, par exemple, sa forme hautement poétique, son goût pour le paradoxe et les oppositions, son recours aux formules auto-déclaratoires en ἐγώ εἰμι. Par ailleurs, le fait que ce texte emprunte la forme du discours à la première personne et qu'il ne renvoie, de façon claire, univoque et exclusive à aucun contexte doctrinal ou mythologique précis, ne facilite pas la tâche à l'historien qui voudrait lui assigner un milieu d'origine et, partant de là, dégager sa signification.

Sans nous attarder à l'analyse des parallèles que l'on a notés entre *Brontè* et divers contextes doctrinaux, qui montrent bien la polyvalence herméneutique de notre traité — sa «polymorphie» pour reprendre son vocabulaire —, nous examinerons ici le texte de *Brontè* pour voir ce qu'il a à dire de lui-même. C'est dans cette perspective que nous voudrions nous arrêter plus particulièrement au début (p. 13,2-15) et à la fin (p. 21,5-32) du texte, en faire une analyse comparative et les mettre en relation avec ce qu'ils encadrent. Car nous avons de bonnes raisons de croire que l'exorde et l'épilogue de *Brontè* peuvent nous aider à en découvrir le σκοπός, l'intention et la visée.

Ainsi que l'a montré Bentley Layton par l'arrangement de la traduction de *Brontè* qu'il vient de publier[2], l'architecture de ce traité consiste

[1] Conservé dans les pages 13 à 21 du papyrus du Caire n° 10549 (= deuxième traité du Codex VI de Nag Hammadi). Édition *princeps* par M. Krause, P. Labib, *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI* (ADAIK, Kopt. Reihe, 2), Glückstadt, 1971, pp. 122-132; édition plus récente par G. W. MacRae, dans D. M. Parrott, éd., *Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502,1 and 4* (NHS, 11), Leiden, 1979, pp. 231-255. Dans la présente communication, le traité sera désigné sous le titre de *Brontè*. Nous préparons une édition de ce traité qui doit paraître dans la section «Textes» de la BCNH. Les traductions sont nôtres.

[2] Dans *The Gnostic Scriptures*, Garden City (N.Y.), 1987, pp. 81-85.

essentiellement en l'alternance de deux éléments, des autoproclamations (que, dans son hypothèse, il appelle des «Identity riddles») et des interpellations («exhortations»), qui ne sont pas sans rappeler le ton de la diatribe hellénistique et romaine. Si ces deux éléments sont bien les constitutifs principaux de l'économie stylistique de *Brontè*, on peut hésiter sur le nombre de couples «interpellations/autoproclamations» qu'il convient d'isoler. Car, comme le remarque Layton[3], certains énoncés ne peuvent être ramenés clairement à l'une ou à l'autre de ces deux catégories. Si Layton a bien vu les deux procédés qui ont servi à la construction de *Brontè*, il lui a cependant échappé, ainsi qu'à MacRae[4], que la série d'interpellations et d'autoproclamations est encadrée par une introduction, que l'on pourrait appeler, en utilisant le vocabulaire de l'ancienne rhétorique, *exordium*, προοίμιον ou πρόλογος, et par une conclusion, sorte de *peroratio* ou ἐπίλογος. L'existence de ces deux unités, en début (p. 13,2-15) et en fin (p. 21,5b [ou peut-être seulement 10]-32) de texte, est clairement marquée par les indices suivants:

1) le style des morceaux, qui, en bonne partie, n'est ni déclaratoire ni exhortatif;

2) l'absence des paradoxes et des propositions contradictoires, si caractéristiques du corps du texte;

3) le fait que prologue et épilogue sont en quelque sorte construits en miroir et se répondent par leur vocabulaire;

4) le fait aussi que le début et la fin du texte, par les éléments qu'ils contiennent et leur arrangement, indiquent clairement l'intention de l'ensemble; tout essai d'exégèse de *Brontè* doit donc partir de leur analyse.

Mais avant d'en arriver là, il faut déterminer où s'arrête le prologue et où commence l'épilogue. À première vue, on peut isoler facilement, comme introduction au texte, les lignes 2 à 5a de la page 13, et retenir les lignes 13b à 32 de la page 21 pour la finale. Il s'agit là d'un découpage minimal, dont les bornes sont, pour le prologue, le premier bloc d'exhortations ou d'interpellations (p. 13,5b: «regardez-moi») et pour l'épilogue, la présence de la particule ϭϵ, à valeur conclusive, répétée par deux fois (p. 21,12: «regardez-moi *donc* ...»; p. 21,13-14: «soyez *donc* attentifs ...»). Pour notre part, il nous apparaît légitime de

[3] Cf. B. Layton, «The Riddle of the Thunder (NHC VI,2): The Function of Paradox in a Gnostic text from Nag Hammadi», dans C. W. Hedrick, R. Hodgson, *Nag Hammadi, Gnosticism & Early Christianity*, Peabody (Mass.), 1986, p. 40, n. 9.

[4] Aussi bien dans «The Thunder: Perfect Mind», dans G. W. MacRae, B. A. Pearson, T. Conley, *Protocol of the Fifth Colloquy: 11 March 1973*, Berkeley, The Center for Hermeneutical Studies, pp. 5-6, que dans sa traduction de 1979 (cf. *supra*, n. 1).

donner au prologue et à l'épilogue une étendue un peu plus vaste, respectivement en aval et en amont, ainsi que nous nous en expliquons à l'instant.

Commençons par le *prologue*. Nous le ferons aller des lignes 2, juste après le titre de l'ouvrage, à 16a. Il comprend les éléments suivants:

1) Une *formule introductive* (p. 13,2-5a), composée de trois énoncés coordonnés par deux ⲁⲩⲱ («et»). Les verbes des deux premiers énoncés sont au Parfait II, qui met en vedette l'élément circonstantiel qu'ils comportent, tandis que le verbe du troisième énoncé est au Parfait I (sans mise en vedette). L'opposition des deux Parfaits II au Parfait I produit un effet stylistique voulu, conférant une valeur de résultat au dernier énoncé:

«envoyée de»: point de départ,
«venue vers»: point d'arrivée,
«trouvée chez»: situation actuelle.

2) Une série de sept *interpellations* (p. 13,5b-15a), à l'impératif: les trois premières positives, les trois autres négatives, la dernière à la fois positive et négative. Ces interpellations ont une portée générale et, contrairement à celles que l'on trouve dans le corps du texte, elles ne font pas usage du paradoxe ou de la contradiction. Elles constituent plutôt une invitation à prêter à la révélatrice l'attention de tous les sens, internes (1,3,6,7) et externes (1,2,4,5), la dernière interpellation, qui reprend la sixième, résumant toutes celles qui précèdent.

3) Une *autoproclamation* (p. 13,15b-16a), dont la valeur justificative est marquée par un γάρ. Si la révélatrice se fait aussi insistante, c'est tout d'abord en vertu de la mission qu'elle a reçue, mais c'est aussi à cause des titres qu'elle peut faire valoir, titres dont la synthèse est donnée par l'affirmation, bien connue par ailleurs, de la totalité: «C'est moi la première et la dernière». On pourrait penser, non sans raison, que l'autoproclamation par laquelle nous fermons le prologue appartient plutôt à ce qui suit. De fait, formellement, elle ouvre le premier ensemble d'autoproclamations (p. 13,15b-14,15a). Mais, à l'inverse de celles qui la suivent, elle se présente comme une proposition positive et inclusive, qui ramasse tout ce qui sera par après exprimé sous le mode du paradoxe et de la contradiction. Si l'on ajoute à cela que cette proposition est reliée à ce qui précède par un γάρ, nous sommes justifiés de voir, en cette première affirmation en ἐγώ εἰμι, la charnière qui opère le passage du prologue au corps du texte.

À la suite de cette analyse, voici comment nous traduirons le prologue de *Brontè*:

(1) *1* C'est de la puissance
que, moi, j'ai été envoyée
2 et c'est vers ceux qui pensent à moi
que je suis venue
3 et j'ai été trouvée chez ceux qui me cherchent.

(2) *1* Regardez-moi +
(vous) qui pensez à moi,
2 et (vous), auditeurs,
écoutez-moi. +
3 (Vous) qui êtes attentifs à moi,
recevez-moi auprès de vous +
4 et ne me chassez pas –
de devant vos yeux
5 et ne laissez pas votre voix me haïr, –
ni votre ouïe.
6 Ne m'ignorez en aucun lieu –
non plus qu'en aucun temps.
7 Gardez-vous de m'ignorer! + –

(3) Car c'est moi
la première et la dernière.

Venons-en maintenant à l'épilogue de *Brontè*. Avant d'en examiner la structure, il faut en fixer le début. Notons tout d'abord qu'il est incontestable que la suite d'énoncés qui va de la ligne 20b à 32 de la page 21 conclut le traité. D'autre part, le γάρ qui ouvre cette série suggère de regarder en amont et d'inclure dans l'épilogue les deux interpellations qui couvrent les lignes 12 à 20a de cette même page («regardez donc», «soyez donc attentifs»). La présence de l'enclitique, à valeur conclusive, ϭϵ, et d'un référent à la troisième personne («*ses* paroles») nous oblige encore une fois à remonter dans le texte, mais le mauvais état des lignes qui précèdent (1-10), lacuneuses aux deux-tiers, ne permettent pas de savoir, de façon sûre, où commence l'épilogue. Pour notre part et sans cacher ce que cela a d'hypothétique, nous le ferons commencer en p. 21,5b. En effet, dans la mesure où notre reconstruction du texte est valable, c'est là que débutent les ultimes interpellations adressées aux «auditeurs» de *Brontè* (p. 21,5-6: «Écoutez-moi, auditeurs, recevez-moi auprès de vous»), qui constituent une parénèse finale précédant la conclusion de la révélation.

L'analyse de l'épilogue permet de le diviser en deux parties:

1) La première se compose d'*interpellations* (p. 21,5b-20a) adressées aux auditeurs de la révélatrice, que l'on peut encore partager en deux blocs:

(a) Les lignes 5b-13a: en plus de la révélatrice et de ses auditeurs, y apparaît un troisième personnage, créateur de la révélatrice, dont elle

dit le nom et dont elle incite à «regarder» les paroles. Si on ajoute à ces affirmations la mention, en ligne 8, de la «grande puissance», dans un environnement malheureusement lacuneux, il est permis de voir dans ce troisième intervenant la «puissance» mentionnée au début du texte, qui a «envoyé» (p. 13,2-3) la révélatrice, après l'avoir «apprêtée» et «engendrée» (p. 13,33-14,9a).

(b) Les lignes 13b-20a: nouvel appel aux «auditeurs», par lequel est affirmée la portée universelle de la prédication de la révélatrice, en des termes qui rappellent le développement de la p. 18,10-20, en même temps que celle-ci fait valoir un dernier titre (p. 21,18b-20a).

2) La seconde partie de l'épilogue, *déclaration* à saveur nettement eschatologique (p. 21,20b-32), ne s'adresse pas directement ni exclusivement aux auditeurs. C'est un morceau d'allure «délocutive», qui décrit le sort heureux réservé à ceux qui recevront le message de la révélatrice.

Voici la traduction de cet épilogue:

(1) *a* [Écoutez-moi], auditeurs [.....]
[Recevez-moi] auprès de vous.
Il est vivant [.....]
[....] de la grande puissance
et celui [qui se tient debout]
n'ébranlera pas le nom.
[C'est celui qui se tient] debout
qui m'a créée.
Quant à moi, je dirai son nom.
Regardez donc ses paroles
et toutes les écritures qui sont accomplies.

b Soyez donc attentifs, auditeurs,
et vous aussi, les anges
ainsi que ceux qui ont été envoyés
et les esprits qui se sont levés d'entre les morts,
parce que c'est moi le seul existant
et je n'ai personne qui me jugera.

(2) Car ils sont de nombreuses formes douces
ceux qui se trouvent dans de multiples péchés
et (dans) des dérèglements
ainsi que des passions viles
et (dans) des plaisirs éphémères
qui les retiennent
jusqu'à ce qu'ils redeviennent sobres
et qu'ils se hâtent vers leur lieu de repos.
Et ils me trouveront en ce lieu-là,
ils vivront
et ils ne mourront plus.

La comparaison des lignes par lesquelles notre traité se termine avec le prologue permet de dégager certains éléments qu'ils ont en commun,

en particulier des termes qui font couples et se répondent. La manière même dont ce matériau est disposé de part et d'autre, de toute évidence, n'est pas fortuite et elle nous fournit de précieuses indications sur le sens de *Brontè*.

Dans le prologue, la locutrice dit d'elle-même qu'elle a été *envoyée* de la puissance, qu'elle est *venue* vers ceux qui pensent à elle et qu'elle a été *trouvée* chez ceux qui la cherchent. Tels sont les auditeurs qu'elle interpelle, qu'elle invite à la recevoir, car elle est première et dernière.

Tous ces éléments trouvent leur correspondance dans l'épilogue. C'est en des termes très proches de ceux du début que les auditeurs sont appelés à recevoir celle qui se manifeste et à lui être attentifs, car elle est «le seul existant» et il n'est personne qui la jugera. S'ils l'accueillent, ses auditeurs, c'est-à-dire ceux qui la cherchent, la trouveront et, du même coup, la vie, et ils ne recommenceront plus à mourir. Si *Brontè* s'adresse à toutes les catégories d'êtres, à commencer par les «anges», «ceux qui ont été envoyées» ainsi que «les esprits qui se sont levés d'entre les morts», ses interlocuteurs de prédilection semblent bien être ces «nombreuses formes douces» qu'évoque le texte dans sa dernière phrase. Qui sont ces mystérieuses εἴδη? Pour notre part, nous les interprétons, en donnant à ⲉⲩϩⲟⲗⲉⲃ davantage le sens de χρηστός que celui de γλυκύς, de tous ceux qui sont des auditeurs potentiels ou endormis, étant encore retenus par l'ivresse de la matière, des passions et des plaisirs πρὸς καιρόν, et qui ne pourront se hâter vers leur κοιμητήριον qu'une fois venus à résipiscence. La situation malheureuse de ces auditeurs et la nécessité où ils sont d'être réveillés expliquent peut-être le style de la prédication de *Brontè*, faite de paradoxes et d'images violentes propres à dissiper l'ivresse sinon des passions, du moins des idées reçues sur Dieu et sa révélatrice.

La lecture synoptique du début et de la fin de *Brontè* nous amène à isoler deux éléments qui nous apparaissent essentiels pour l'intelligence de ce texte. Le premier de ces éléments est constitué par le couple «chercher/trouver»[5], dont les composantes, disjointes, encadrent le corps de l'œuvre. Il ne fait pas de doute que ce binôme donne à *Brontè* son unité profonde. Cette impression est renforcée par le fait que la dernière phrase de *Brontè* est organisée, autour du thème de la trouvaille, en une séquence:

[5] Sur ce thème, on lira Kl. KOSCHORKE, «"Suchen und Finden" in der Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum», *Wort und Dienst* n. F. 14 (1977) 51-65.

ils me trouveront en ce lieu-là
ils vivront
ils ne mourront plus,

qui n'est pas sans évoquer la «chaîne rhétorique»[6] du logion 2 de l'*Évangile selon Thomas*. Je le cite sous la forme, plus complète, qu'il présente chez Clément d'Alexandrie (*Str.* V,96,3): «Le chercheur n'aura de cesse qu'il n'ait trouvé; quand il aura trouvé, il admirera; ayant admiré, il deviendra roi; et devenu roi, il goûtera le repos»[7]. Les interpellations paradoxales de *Brontè* ont-elles d'autre but que de susciter cette admiration, à la fois étonnement et surprise, qui doit provoquer l'éveil et conduire au lieu de repos et à la vie?

Quant au second élément, il s'agit de la thématique de l'«envoyé». Celle-ci a fait naguère l'objet, à propos de l'*Évangile de Jean*, d'une étude exhaustive par Jan-A. Bühner[8]. À la suite de bien d'autres[9], mais d'une manière plus précise et plus systématique, Bühner a montré que les sociétés de l'ancien Orient, juive, grecque et autres, ont semblablement formalisé tout ce qui concerne l'exercice de la fonction d'«envoyé», qu'il s'agisse de l'ambassadeur ou du simple messager ou coursier. Il en a résulté un ensemble de règles et de formules qui témoignent d'une remarquable permanence dans l'espace et dans le temps. Sans forcer la comparaison, on peut dire que *Brontè* reprend certains des constituants que Bühner considère comme typiques de la description et du vocabulaire de l'«envoyé». En effet, le prologue de *Brontè* se présente selon la forme classique d'un «Botenselbstbericht»[10], i.-e. du «communiqué» ou de la «relation» de l'envoyé à ceux à qui il est envoyé, communiqué par lequel l'envoyé se présente et légitime sa mission. C'est en déclarant qu'il est venu (ἦλθον, ἐλήλυθα)[11] non de son propre chef, mais chargé de mission par son mandant (ὁ πέμψας με)[12] qu'il se présente à ses destinataires et c'est en déclinant ses titres et qualités qu'il se «légitime» à leurs yeux. Cette

[6] J'emprunte l'expression à Alain Le Boulluec, cf. *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate V*, tome II («Sources chrétiennes», 279), Paris, 1981, p. 305.

[7] Traduction de P. Voulet sur le texte d'A. Le Boulluec, dans *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate V*, tome I («Sources chrétiennes», 278), Paris, 1981, pp. 182-183.

[8] *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium* («Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament», 2. Reihe, 2), Tübingen, 1977, spéc. pp. 118-267 (Zweiter Hauptteil: «Die kulturgeschichtlichen Vorraussetzungen der johanneischen Sendungschristologie»).

[9] Notamment, il faut mentionner les travaux de M. Cohn et de J. P. Miranda, cités par Bühner, pp. 446 et 455.

[10] Le «Botenselbstbericht» fait partie de la «Selbstvorstellung des Boten» analysée par Bühner, *op. cit.* (*supra*, n. 8), pp. 138-166.

[11] Cf. Bühner, *op. cit.* (*supra*, n. 8), pp. 138-152.

[12] *Idem*, p. 136.

légitimation[13] se fait par l'utilisation des formules stéréotypées en ἐγώ εἰμι ὁ ... C'est exactement ce que nous retrouvons au début de *Brontè*:

C'est de la puissance que, moi, j'ai été envoyée	ὁ πέμψας με
et c'est vers ceux qui pensent à moi que je suis venue	ἦλθον / ἐλήλυθα
Car c'est moi la première et la dernière	ἐγώ εἰμι

C'est d'ailleurs *Brontè* dans son ensemble qui pourrait être défini comme un «Botenselbstbericht» à la 1re personne, avec présentation (p. 13,2-5a), légitimation (les formules en ἐγώ εἰμι) et message (les interpellations et la finale du texte). Il est cependant à noter que l'héroïne de *Brontè* est une envoyée d'un type particulier: ce n'est pas un simple porte-parole, mais une émissaire aux prétentions divines, envoyée par la Grande Puissance, mais aussi terme de la recherche de ceux à qui elle s'adresse (cf. p. 21,29-30). Ce double trait peut cependant s'expliquer par la figure même de l'envoyé, telle que Bühner l'a dégagée: dans la mesure où l'envoyé est commis à la volonté de son envoyeur, il doit faire montre d'obéissance et de fidélité; dans la mesure, en revanche, où il est son plénipotentiaire, il agit avec l'ἐξουσία de son envoyeur[14]. Bien sûr, *Brontè* ne saurait s'expliquer par un recours mécanique au portrait de l'envoyé reconstitué par Bühner, mais des éléments centraux de ce traité ressortissent bel et bien à ce contexte. Il appartiendra à une enquête plus fine que celle-ci de déterminer jusqu'où il est permis de pousser la comparaison.

Si nous faisons la synthèse de notre analyse, nous dirons qu'il apparaît clairement, au plan formel, que *Brontè* s'ouvre par un prologue et se clôt par un épilogue, que ces deux parties se répondent l'une l'autre et que c'est le thème de la recherche et de la découverte qui les conjoint. Par ailleurs, la structure de l'ensemble du traité semble bien reposer, dans ses grandes lignes, sur le schéma de l'«envoyé» connu de l'Antiquité grecque aussi bien qu'orientale. À partir de cette constatation, nous formulons l'hypothèse que le traité *Brontè* peut être défini à la fois comme une invite à la recherche et comme un guide pour la découverte de la sagesse, une Sophia à la fois biblique, isiaque et, pourquoi pas, un brin gnostique. Dans cette perspective, *Brontè* évoque les *spiritualia exercitia*[15] philosophiques, exercices d'aphérèse aussi bien

[13] *Idem*, pp. 167-174.

[14] *Idem*, pp. 191-206.

[15] Si remarquablement analysés par Pierre HADOT, dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1987².

que de conversion, et aussi les *Hermetica* dont, précisément, le codex VI est rempli. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, nous pensons avoir établie que *Brontè* est une œuvre fortement structurée et qu'elle répond à une intention précise, que nous qualifierions volontiers de «protreptique».

LA CRUCIFIXION DU SAUVEUR DANS LA PARAPHRASE DE SEM (NH VII,1)

Michel ROBERGE
Université Laval, Québec

La *Paraphrase de Sem* (Para Sem)[1] est formée essentiellement d'une apocalypse[2] dont le cadre narratif décrit la montée du visionnaire, Sem, au sommet de la création (1,5b-16a), puis son retour sur terre (41,21b-31a). La révélation proprement dite, effectuée par Derdekeas, le Fils de la Grandeur, comprend une cosmogonie et une anthropogonie (1,16b-24,29a), suivies d'une histoire du salut centrée sur le récit du déluge (24,29b-28a), la destruction de Sodome (28,8b-29,33a), le baptême (29,33b-38,28a) et la crucifixion du Sauveur (38,28b-40,31a). Une adresse à Sem conclut cette révélation (40,31b-41,21a)[3].

[1] Cf. *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices: Codex VII*, Published under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt in Conjunction with the UNESCO, Leiden, 1972, L'édition princeps de la ParaSem, pp. 1,1-49,9, accompagnée d'une traduction allemande, a été assurée par M. KRAUSE: *Die Paraphrase des Seem*, in *Christentum am Roten Meer*, éd. Franz ALTHEIM und Ruth STIEHL. Zweiter Band, erstes Buch: Neue Texte, 1. Kapitel, Berlin, 1973, pp. 2-105. Traduction anglaise: *The Paraphrase of Shem* (VII,1), Introduced by Michel ROBERGE, Translated by Frederik WISSE, in *The Nag Hammadi Library in English*, James M. ROBINSON, General Editor, Third Completely Revised Edition, with an Afterword by Richard SMITH, Managing Editor, San Francisco, 1988, pp. 339-361.

[2] Nous adoptons la définition du genre littéraire «apocalypse» telle que proposée par J. J. COLLINS dans *« Towards the Morphology of a Genre »*, in Apocalypse: *The Morphology of a Genre* (Semeia 14), éd. J. J. COLLINS, Missoula, Mont., 1979, pp. 1-20); voir aussi du même auteur, *The Apocalyptic Imagination.* An introduction to the Jewish Matrix of Christianity, Crossroad/New York, 1984 (pp. 1-32); *Daniel, with an Introduction to Apocalyptic Literature*, Grand Rapids, 1984 (pp. 2-24). Sur la ParaSem comme apocalypse, cf. F. T. Fallon, «The Gnostic Apocalypses», in Apocalypse: *The Morphology of a Genre*, pp. 123-158 (sur la *ParaSem*, p. 136s.); M. KRAUSE, *Die literarischen Gattungen der Apokalypsen von Nag Hammadi*, in *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism* (Uppsala, August 12-17, 1979), éd. D. HELLHOLM, Tübingen, 1983, pp. 621-637 (sur la ParaSem, p. 633s.). Pour la détermination du genre, Krause reprend les éléments stylistiques retenus par Th. VIELHAUER, *Apokalypsen und Verwandtes*, in *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 3. Völlig neu bearbeitete Auflage hrsg. von W. SCHNEEMELCHER, Bd. 2, Tübingen, 1964, p. 408ss; Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin/New York, 1975, p. 485ss; il hésite cependant à rattacher la ParaSem au genre «apocalypse».

[3] À cette apocalypse ont été greffés, par un ou plusieurs rédacteurs, un premier discours eschatologique prononcé vraisemblablement par Derdekeas (42,11b-45,31a), une description de la montée de Sem dans les sphères (45,31b-47,32a), un second discours eschatologique de Derdekeas (47,32b-48-30a) et, en guise de conclusion à l'ensemble du traité, une ultime adresse à Sem (48,30b-49,9).

L'épisode du baptême, qui occupe une place importante dans le traité, a été abondamment commenté[4]; en revanche, le passage qui, selon nous, concerne la crucifixion n'a pas été remarqué: «... la *PSem*, écrit J.-D. Dubois, n'élabore pas de lecture des récits de la Passion»[5]. Nous pensons, au contraire, que ces pages présentent une interprétation de la crucifixion selon une perspective docète. Elles se divisent en trois parties: 1) le Sauveur annonce sa remontée au terme de son séjour terrestre (38,29b-39,24a); 2) la Nature, croyant s'emparer du Sauveur, crucifie en fait Soldas, le Jésus terrestre (39,24b-40,3); 3) la décapitation de Rebouel (40,4-31a).

1. *La remontée du Sauveur au terme de son séjour terrestre* (38,28b-39,24a)

Après avoir terminé le récit de son baptême, Derdekeas décrit aussitôt l'acte final de son séjour terrestre: «Telle sera, en effet, ma manifestation. Car, lorsque j'aurai accompli les temps qui me sont assignés sur la terre, alors je rejetterai hors de moi [mon vêtement de feu] [et] sur moi brillera mon vêtement qui n'a pas de pair, ainsi que tous mes autres vêtements que j'ai revêtus dans tous les nuages. Ceux-ci provenaient de l'Étonnement de l'Esprit. En effet, l'air divisera mon vêtement. Car celui-ci irradiera et se divisera dans tous les nuages jusqu'à la racine de la lumière» (38,28b-39,10a).

[4] Sur le baptême dans la ParaSem voir surtout F. Wisse, *The Redeemer Figure in the Paraphrase of Shem*, NT 12 (1970) 130-140; H. M. Schenke, *Zur Faksimile-Ausgabe der Nag-Hammadi-Schriften*, *ZÄS 102 (1975) 123-138*; J.-M. Sevrin, *À propos de la «Paraphrase de Sem»*, *Le Muséon* 88 (1975), 69-96; K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das Kirchliche Christentum* (NHS, 12), Leiden, 1978 (pp. 146s., 254); E. M. Yamauchi, *The Apocalypse of Adam, Mithraism, and Pre-Christian Gnosticism*, in *Études Mithriaques* (*Acta Iranica*, première série: Actes de Congrès, vol. IV), Leiden, 1978, pp. 537-563; L. Koenen, *From Baptism to the Gnosis of Manichaeism*, in *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale*, vol. II, éd. B. Layton (Suppl. to Numen, XLI), Leiden, 1981, pp. 734-756; J.-M. Sevrin, *Les rites et la gnose, d'après quelques textes gnostiques coptes*, in *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve* (11-14 mars 1980) (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 27), Louvain-la-Neuve, 1982, pp. 440-450; E. Lupieri, *L'Arconte dell'Utero*, in *Annali di Storia dell'esegesi. Atti del I° seminario di ricerca su Storia dell'esegesi giudaica e cristiana antica*; Bologne, 1984, pp. 165-199; J.-D. Dubois, *Contribution à l'interprétation de la Paraphrase de Sem*, in *Cahiers de la bibliothèque copte*, éd. J.-É. Ménard, t. 3, Louvain, 1984, pp. 150-160; J.-M. Sevrin, *Le dossier baptismal séthien. Études sur la sacramentaire gnostique* (BCNH, Section «Études», 2), Québec, 1986 (surtout, p. 171s.); C. M. Tuckett, *Nag Hammadi and the Gospel Tradition*, Edinburgh, 1986 (pp. 17-20).

[5] Cf. *art. cit.*, p. 160.

Décrit comme une remontée à travers les nuages ou sphères[6], cet épisode final de la vie du Sauveur ne prend son sens que comme le prolongement et le terme de sa remontée hors des eaux du Jourdain à l'occasion de son baptême. En effet, lorsqu'il annonce son baptême, Derdekeas révèle à Sem qu'il descendra alors «au fond de l'eau» (32,5b-7a), qu'il mélangera à son vêtement invincible la lumière qui «a quelque chose provenant de l'Esprit» (30,33b-36a) et qu'il remontera de l'eau «ayant revêtu la lumière de la Foi (πίστις)» (32,10b-12a).

Cette présentation mythique du baptême renvoie à la cosmogonie. Dans ce récit, l'entité lumineuse appelée Foi et destinée à devenir la racine de l'humanité noétique apparaît comme une partie (μερίς) séparée de l'Étonnement (θαῦμα) de l'Esprit (πνεῦμα) (14,32-33a; 16,7b-8a; 17,23b-24a), c'est-à-dire séparée de la puissance lumineuse qui constitue la racine de l'humanité supérieure, l'humanité pneumatique, la race de Sem[7]. Retenue prisonnière dans les profondeurs de la Nature (15,11b-12a.27b-28a) ou dans le Milieu (15,20b-21a; 16,6-7a.12b-13.24b-25a), la Foi s'y trouve associée à l'Intellect (νοῦς) dans le gouvernement du monde (22,21b-28a; 41,31b-32a; 42,8b-10a; 42,17b-21a).

Par le déluge, la Nature tentera d'éliminer de la création la race des pneumatiques, afin de garder pour elle la lumière de la Foi (24,29b-25,15a). Toutefois Sem sera sauvé et demeurera dans un corps pour qu'il «prenne patience avec la Foi» (26,11-15a). Mais le temps qui s'écoule depuis le déluge jusqu'au baptême du Sauveur, c'est le temps du «délai laissé à la Foi» (43,14b-21a). Pendant tout ce temps, la Foi demeure prisonnière de la Nature qui se sert d'elle pour asservir les hommes d'abord sous la forme de la Loi (29,33b-30,21a), puis sous la forme du baptême, rite essentiellement mauvais, puisqu'il utilise l'eau, l'élément qui à l'origine a retenu captive la lumière de l'Esprit (30,21b-27a; 37,17b-19a). À l'origine, le Sauveur était descendu une première fois dans les profondeurs de la Nature pour y délivrer la lumière de

[6] Dans le traité la Nature ou Matrice est divisée en quatre nuages qui sont appelés, en commençant par le haut: Hymen, Chorion (ou Silence), Puissance (ou Milieu), Eau (cf. 5,22-27). Cf. M. ROBERGE, *Anthropologie et anthropogonie dans la Paraphrase de Sem*, *Le Muséon* 99 (1986) 229-248 (voir l'appendice, p. 247s.).

[7] Selon la ParaSem, l'homme est constitué: 1) d'un corps (σῶμα) issu de l'Obscur et du feu agité; 2) d'une âme (ψυχή) engendrée par l'impureté des vents et des démons; 3) d'une parcelle (μερίς, ϣλμε) de l'Intellect (νοῦς); 4) d'une pensée (ⲙⲉⲉⲩⲉ) produite par l'Étonnement de l'Esprit. La combinaison de ces éléments aboutit à une division de l'humanité en trois classes d'hommes: 1) les *psychiques* (1+2), dont la racine est l'Obscur; 2) les *noétiques* (1+2+3), dont la racine est la Foi; 3) les *pneumatiques*, dont la racine est l'Esprit inengendré. Les pneumatiques et les noétiques forment les deux classes de sauvés (cf. M. ROBERGE, *art. cit.*).

l'Esprit (7,31-12,15a); en descendant dans l'eau du baptême, il y délivrera à son tour la lumière de la Foi de l'emprise de la Nature[8]. Ayant revêtu «les membres de la pensée de la Foi» (30,27b-36a), il les entraînera avec lui jusque dans les sphères célestes[9].

Mais pour accomplir cette dernière étape, le Sauveur devra rejeter hors de lui son «vêtement de feu» (38,33)[10], c'est-à-dire son corps. Le texte est ici lacuneux, mais la reconstitution nous est suggérée par le contexte immédiat (39,1b-2) et par l'ensemble des passages eschatologiques du traité. Dans ces textes, en effet, le corps est appelé «fardeau de l'Obscur et du feu agité» (42,30s; cf. 43,6b-9a; 1,15; 24,21; 26,4b-5a; 32,21b-24a; 45,34; le pneumatique qui veut monter jusqu'à sa racine doit donc déposer comme un vêtement le feu agité qu'il possède, c'est-à-dire à quitter son corps (43,6b-11a; 43,23b-24). Le Sauveur, lui aussi, au moment de sa crucifixion, abandonnera son corps à la Nature et grâce à ses vêtements lumineux, s'élèvera à travers les sphères.

2. *La crucifixion du Sauveur* (39,24b-40,3)

Le passage qui décrit la crucifixion précise le caractère docète de l'épisode: «D'où je me suis manifesté... afin que fût portée à son comble la malice de la Nature. Car elle voulait à ce moment-là me capturer. Elle était en train de clouer (ⲛⲉⲥⲁⲣ̄ⲡⲏⲥⲥⲉ) Soldas — qui est la flamme obscure qui se tint debout sur la h[auteur...] de l'erreur —, afin de me capturer. Elle s'est souciée de sa Foi, puisqu'elle se trouve dans une vaine gloire» (39,24b-40,3).

Deux points s'avèrent décisifs pour l'interprétation de ces lignes: 1) le sens du verbe πήσσειν et 2) l'identification de Soldas.

1) Le sens du verbe πήσσειν. Πήσσω/πήγνυμι signifie «ficher, enfoncer, ficher un objet pointu, d'où empaler, embrocher, fixer un corps sur des pieux (Bailly, p. 1550). Liddell and Scott donne: stick or fix in, stick or fix on, fix upon an object; fasten together; make solid; fix, establish» (p. 1399). Krause dans sa traduction reste près du sens

[8] Lors d'une première manifestation du Sauveur dans les nuages de la Nature (7,31-12,15a), le Sauveur était descendu dans l'Eau obscure pour y délivrer la lumière de l'Esprit qui y était retenue prisonnière depuis sa chute. Cette chute avait été permise par la Grandeur dans le but de séparer l'Intellect de l'Obscur, la racine mauvaise (2,19b-3,29).

[9] Ces «membres de la pensée de la Foi» peuvent être identifiés aux justes de l'A.T. fidèles à la Loi et qui attendent la venue du Sauveur, comme l'enseigne la gnose valentinienne. Cf. Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, 18; 37-38, éd. Sagnard (Sources Chrétiennes, 23), Paris, 1948, pp. 90s., 140s. Mais pour la ParaSem, le *descensus ad inferos* a lieu lors du baptême (cf. 32,5b-9a; 36,16-22).

[10] ⲧⲁ]ϩ ϩ[ⲃⲥⲱ]ⲛ̄ [ⲕⲱϩⲧ ⲁ]ⲩⲱ ⲥⲛϩ. Cf. Wisse, «[my garment of fire]» (*op. cit.*, p. 357).

premier et rend le verbe par «fest machen»[11]. Wisse dans sa première traduction donnait «to establish», adoptant, semble-t-il, le sens métaphorique du verbe[12]. Pourtant, si l'on consulte Lampe[13], on constate que le verbe πήγνυμι et le substantif πήξις étaient employés pour parler du crucifiement et de la fixation en croix. On y relève deux emplois du verbe: chez Cyrille d'Alexandrie, *Commentarius in Johannem*, 12 (Aubert, t. 4, 1046E) et chez Oecumenicus, *Commentarius in Apocalypsin*, 4 (éd. Hoskier, p. 95) où il signifie «ériger une croix». Quant au substantif πήξις on le retrouve dans les Acta Johannis, 101 (éd. Junod-Kaestli, t. I, p. 213,13 = Lipsius-Bonnet, p. 201, l. 26), en contexte clairement docète, et chez Grégoire de Naziance, *Carmina*, II, 34,207 (P.G. 37, 9604) pour désigner la fixation en croix. Dans le passage de la ParaSem, nous avons traduit par «clouer»[15].

2) L'identification de Soldas. Ce nom apparaît d'abord dans le récit du baptême en 30,32s[16]. Plusieurs interprètes ont identifié Soldas à Jean-Baptiste[17]. Mais cette identification ne s'impose pas. Le démon Soldas désigne plutôt Jésus, l'enveloppe terrestre du Christ céleste, c'est-à-dire de Derdekeas[18]. En effet, en 30,21b-23, il ne faut pas traduire «Car en ce temps-là apparaîtra l'autre démon sur le fleuve», mais plutôt: «Car en ce temps-là le démon apparaîtra *aussi* sur le fleuve». Le démon dont il est question, c'est «l'archonte de la création» (30,8), le démon mentionné quelques lignes plus haut: «celui qui est apparu ... avec beaucoup de masques, afin que la Foi se manifestât en lui» (30,8-12a). En d'autres termes, les grands personnages de la religion juive, Abraham, Moïse, Jean-Baptiste, représentent les diverses manifestations du Dieu de l'A.T. qui, par la circoncision, la Loi et

[11] *Op. cit.*, p. 85.

[12] Wisse, in *The Nag Hammadi Library in English*, 1977, p. 325.

[13] G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, p. 1080s.

[14] *Acta Johannis. Praefatio-textus*, cura E. Junod et J.-D. Kaestli (Corpus Christianorum, Series Apocryphorum, 1, Brepols-Turnhout, 1983. Ces auteurs donnent comme traduction «fixation (en croix) du Logos». A.-J. Festugière, *Les Actes apocryphes de Jean et de Thomas*, Genève, 1983, p. 33, traduit «le clouement du Logos».

[15] Pour la troisième édition de la traduction de Wisse, *op. cit.*, p. 357, nous avons suggéré de traduire «to fix (to the cross)».

[16] Orthographié ⲥⲟⲗⲇⲁⲛ en 39,31. Le scribe lui a laissé la désinence de l'accusatif grec.

[17] Entre autres, J.-M. Sevrin, «À propos de la 'Paraphrase de Sem'», p. 90; J.-D. Dubois, *art. cit.*, p. 55. K. Rudolph, «Coptica-Mandaica», in *Essays in the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib*, éd. M. Krause (NHS, 6), Leiden, 1975, p. 210.

[18] Cf. H.-M. Schenke, *Zur Faksimile-Ausgabe der Nag-Hammadi-Schriften*, *ZÄS* 102 (1975), p. 126s.; K. M. Fischer, *Die Paraphrase des Sēem*, in *Essays in the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib*, p. 258; E. Lupieri, *art. cit.*, p. 188.

finalement le rite du baptême, cherche à obtenir «la puissance de la Foi» (30,19-20a) en vue d'asservir les hommes à la Nature.

On comprend dès lors comment s'accomplira l'action salvifique du Sauveur lorsqu'il descendra dans l'eau: «Mais moi, je dois me manifester dans les membres de la pensée de la Foi, afin de révéler les grandes (œuvres) de ma puissance, je l'(la pensée de la Foi) étendrai hors du démon — lequel est Soldas —, et la lumière qui a quelque chose provenant de l'Esprit, je la mélangerai à mon vêtement invincible ainsi qu'à celui que je révélerai en bas dans l'Obscur ...» (30,27b-31,1a). Afin de faire passer la lumière de la Foi sur son vêtement céleste, le Sauveur se sert de son vêtement terrestre, c'est-à-dire de son corps démoniaque. Le rédacteur prend soin d'ailleurs de préciser que ce démon qui va tromper la Nature s'appelle Soldas, pour le distinguer du démon démiurge (30,8).

Mais la Nature tentera de récupérer la lumière de la Foi. Pensant capturer le Sauveur, elle clouera en fait «Soldas, la flamme obscure», c'est-à-dire, le corps terrestre du Sauveur, ce corps «qui se tint debout sur la h[auteur...] de l'erreur». Si notre reconstitution est exacte, on aurait ici une allusion à la «hauteur» du Calvaire, là où la nature a été leurrée[20].

3. *La décapitation de Rebouel* (40,4-31a)

Les lignes énigmatiques qui suivent le récit de la crucifixion présentent sous forme allégorique un enseignement destiné, semble-t-il, à ceux qui ont accepté de se soumettre au rite du baptême. On y raconte la décapitation d'une femme nommée Rebouel. «Et à ce moment-là, la Lumière allait se séparer de l'Obscur. Et on allait entendre une voix dans la création disant: 'Bienheureux l'œil qui t'a vu et l'Intellect qui, par ma volonté, a supporté ta grandeur'. Il sera dit au plus haut (des cieux): 'Bienheureuse est Rebouel dans toutes les races humaines: parce que c'est toi seule qui as vu et vas entendre'. Et on coupera la tête de la femme qui a la perception, celle que tu révéleras sur la terre. Et selon ma volonté, elle rendra témoignage et se reposera de tous les vains efforts de la Nature et du chaos. Car la femme dont on coupera la tête à ce moment-là, est l'assemblage de la puissance du démon; lui qui baptisera la semence obscure dans la dureté pour la mêler à l'impureté; il a engendré une femme et elle a été appelée Rebouel» (40,4-31a).

[19] Voir la traduction de A. Orbe, *Cristología gnóstica*, t. I, Madrid, 1976, p. 507: «... aparecerá tambien el demonio sobre el rio».

[20] La terminologie n'est pas sans rappeler la présentation johannique de la crucifixion, cf. Jn 3,14; 8,28; 12,32.

Le texte donne d'abord le sens général de la crucifixion: une séparation de la lumière et de l'Obscur. Au moment de sa crucifixion, le Sauveur emporte avec lui vers les sphères lumineuses «Les membres de la pensée de la Foi» (30,28a-29b), c'est-à-dire les parcelles de lumière dont il est allé se revêtir en descendant dans l'eau.

Cette explication est ensuite proposée sous forme allégorique. Rebouel symbolise la Grande Église, «l'assemblage (σύστασις) du démon», la communauté qu'il assemble par le baptême, mais dont une partie, la tête, possède la perception. Il s'agit des noétiques, ceux qui ont en eux une parcelle de l'Intellect et ont pour racine la Foi (cf. 35,2b-3.24b-29a; 43,14b-27a). Ils ne doivent pas hésiter à se séparer de la Grande Église qui pratique le rite impur du baptême. Pour remonter à leur racine, ils devront, à l'exemple de l'Intellect, «prendre en dégoût l'impureté de la Nature» (22,33b-23,6a). Ce qui les sauve ce n'est pas la Loi ou un rite lié à l'eau mais la conversion et la possession du témoignage. Grâce à la formule rituelle du témoignage (cf. 31,17b-32,5a; 33,23b-34,16a; 46,13-47,7a) que leur enseignent les pneumatiques, ils pourront, eux aussi, au terme de leur vie se séparer de leur corps et s'élever vers le royaume de la lumière.

Les pages que nous venons d'analyser constituent donc une pièce nouvelle à ajouter au dossier des interprétations docètes de la Passion. Elles annoncent, sous cet angle, les deux traités qui suivent immédiatement dans ce codex: Le *Deuxième Traité du Grand Seth* et l'*Apocalypse de Pierre*.

AN INTERTEXTUAL STUDY OF THE APOCALYPSE OF PETER

Henriette HAVELAAR
Universiteit Groningen

In this paper I will explain what intertextuality is and how it can be used in the interpretation of the Apocalypse of Peter (ApcPt).

"Intertextuality" is a post-structuralist concept, introduced by Julia Kristeva[1]. This concept is based on the general assumption that in a way every text is constructed out of other texts. This means that, more or less evidently, in every text other texts are present. Accordingly, a given text can be read on at least two levels. On the first level the reader does not recognize quotations, allusions and other references, while on the second level he is aware of these connections with other texts. As a matter of course this has consequences for the interpretation.

An intertextual analysis tries to find out which other texts are interwoven in a given text. It is important to note that intertextuality can be defined in a broader and in a more narrow sense. In my analysis I will stick to the more narrow definition: Intertextual research is concerned with those relations between texts which the author has intended and which should be recognized by the reader as having a special function[2].

Until recently intertextuality was just a theoretical issue; nothing was done to develop a practical model for intertextual analysis. In 1981, however, such a model was proposed by Paul Claes, a Belgian linguist. He has made up an adequate method for analyzing intertextual phenomena[3].

The most important concept of his model is "transformation": every reference to another text can be described as a transformation. In a quotation e.g. an earlier text is repeated both in form and content in a new text. In fact only the context is transformed (in Claes' terminology this is called: "identical transformation" or *repetition*). In an allusion the content is repeated, not the form of the earlier text. Another transformation is the *addition*. This term is used when a word or sentence has been added to the cited text in the form of an interpolation

[1] Kristeva, J., 1969.
[2] Pfister/Broich, 1985, p. 31.
[3] Claes, P., 1981.

or commentary. *Deletion* is the transformation that is used to omit words or wordgroups. A last transformation, very common in ApcPt, is *substitution*. Characteristic of this transformation is that an element of a text is replaced by another, new element[4]. With the help of the model proposed by Claes I will describe some references to the New Testament in the Apocalypse of Peter.

The Apocalypse of Peter

This Christian Gnostic Apocalypse makes ample use of New Testament texts. This has been noticed by several scholars. Koschorke e.g. has identified many phrases in the Apocalypse of Peter as references to the NT[5] and Tuckett gives a list of texts from the Synoptic Gospels in ApcPt[6]. But Koschorke is mainly interested in the historical background of the text while Tuckett confines himself to summing up the allusions to the Synoptic tradition.

I'm trying to add a literary analysis to these approaches. In an intertextual analysis it is not enough to identify the sources. The question is: what are the consequences of the intertextual connections for the understanding of the text under discussion? Or, to put it in another way, what happens when the reader of this text is aware of the various relations to other texts? I will give three examples of my intertextual study of ApcPt.

The Opening Section (70.14-73.23)

In this first part we find at least ten references to a New Testament text, probably to the Gospel of Matthew. I will discuss some of these references separately in order to show how intertextual analysis works.

ⲉⲫϩⲙⲟⲟⲥ ⲛ̄ⲟⲩ ⲡⲥ̅ⲱ̅ⲣ̅ ⲛ̄ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ̄ ⲡⲓⲡ̄ⲡⲉ

"When the Soter was sitting in the temple."

These are the very first words of ApcPt.

On several places in the Gospels it is told that Jesus is sitting in the temple e.g. in Matthew 26:55. According to the Gospels he did so while teaching. In ApcPt the term "teaching" is omitted. There is also a change of narrative perspective. In the Gospels it is Jesus who says: "I sat daily with you teaching in the temple..." This first person has

[4] Claes, P., 1988, p. 55.
[5] Koschorke, K., 1978, p. 19.
[6] Tuckett, Chr., 1986, p. 117.

been transformed into the third person and so this passage has become part of a narrative account. After a hardly understandable passage, probably a description of the temple, we read: ⲡⲉϫⲁϥ ⲛⲁⲓ, "he said to me." This "me" is Peter, which means that here something is told by Jesus to Peter while they are sitting in the temple.

What does this imply? First, the report in the Gospel of Matthew to the effect that daily Jesus is sitting in the temple to teach, is used in ApcPt to create a traditional setting. However, while Jesus is sitting in the temple he does not speak to the multitudes or to the religious leaders of Israel but to Peter. In addition, in the monologue of the Soter we have a direct account of this teaching in the first person. In other words, a traditional image is used to introduce the actual content of the revelation. It is interesting to see that this Gospel tradition is used with approval — not with disapproval as so often is the case in Gnostic texts.

Another example from the introductory part of the text will confirm this observation (71,15-21).

ⲛ̄ⲧⲟⲕ ⲇⲉ ϩⲱⲱⲕ ⲡⲉⲧⲣⲉ ⲯⲱⲡⲉ ⲉⲕⲉⲛ̄ⲧⲉⲗⲓⲟⲥ ⲛ̄ϩⲣⲁⲓ ϩⲙ̄ ⲡⲉⲕⲣⲁⲛ ⲛⲙ̄ⲙⲁⲓ ϩⲱⲡⲏ ⲉⲧⲁϥⲥⲱⲧⲡ̄ ⲙ̄ⲙⲟⲕ· ϫⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲟⲕ ⲁⲓⲉⲓⲣⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲁⲣⲭⲏ ⲙ̄ⲡⲉⲕⲉⲥⲉⲉⲡⲉ ⲉⲧⲁⲓⲧⲁϩⲙⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲩⲥⲟⲟⲩⲛ̄·

"But you, Peter, become perfect, in accordance with your name and with me who has chosen you, because from you I have made a beginning for the remnant that I have called to knowledge."

This is an allusion apparently based on Matthew 16:13-20. ApcPt renders the quintessence of this story and extends it with a Gnostic addition. The account that Peter has been chosen and that with him a beginning has been made can be regarded as a correct rendering of the story of Matthew. But ApcPt adds that Peter is the beginning of "the remnant that I have called to knowledge". So here Peter is introduced as the first Gnostic and this is apparently based on the vocation of Peter in Matthew's Gospel. The function of this reference is that at the beginning of his story the author wants to demonstrate the authority of Peter for Gnostic thinking. He does so by means of a well-known Christian tradition.

This first part of ApcPt seems to be a flash-back by which the Soter reminds Peter why and to which purpose he was called. This story functions as an introduction to the next part of our text in which the Soter speaks to Peter about the threat of various heresies. In this way Peter's prestige is established and his authority is claimed for the Gnostic position.

By now it may be clear against which background ApcPt should be

read. In the introduction a story about Jesus and Peter is told which can be traced back to the Gospel of Matthew. Thereby a traditional Christian light is shed on the subsequent revelation. Nowhere the references have undergone an extreme transformation. The reported events from the life of Jesus and Peter are not doubted and apparently their authority is self-evident.

The Revelation Monologue (73:22-80:8)

However, after this introduction we find a very different evaluation of NT-passages (not only taken from the Gospel of Matthew). From now on the Soter is talking to Peter about the threat of heretics (these heretics are identified by Koschorke as orthodox Christians).

The next example is taken from this revelation monologue (78:22-31).

ⲛⲁⲓ ⲇⲉ ⲙ̄ⲡⲓⲣⲏⲧⲉ ⲛⲉ ⲛⲓⲉⲣⲅⲁⲧⲏⲥ ⲉⲩⲛⲁⲛⲟⲭⲟⲩ ⲉⲡⲓⲕⲁⲕⲉ ⲉⲧⲥⲁⲃⲟⲗ· ⲛ̄ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲓⲱⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ· ⲟⲩⲧⲉ ⲅⲁⲣ ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲥⲉⲛ̄ⲛⲏⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲁⲛ ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩⲧⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲕⲱ ⲁⲛ ⲛ̄ⲛⲏ ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲱⲁϩⲣⲁⲓ ⲉⲡⲓ†ⲙⲉⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩ ⲡⲣⲟⲥ ⲡⲓⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲏ·

"Those of this kind are the workers, they will be thrown in the outer darkness, away from the children of light. For, they don't go inside themselves, nor do they permit those who, in accordance with their wish, go up to their liberation."

In this text two passages of the Gospel of Matthew can be identified. The first part of the quoted text is an allusion to Matthew 25:30:

καὶ τὸν ἀγρεῖον δοῦλον ἐκβάλετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων·

"And throw this useless servant into the outer darkness where the weeping is and the gnashing of teeth."

The second part of the quotation is an allusion to Matthew 23:13:

Ουαὶ δὲ ὑμῖν, γραμματεῖς και Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων· ὑμεῖς γὰρ οὐκ εἰσέρχεσθε οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν.·

"But woe to you, Scribes and Pharisees, hypocrites! Because you shut the Kingdom of heaven against men; for you neither enter yourselves, nor allow those tho would enter to go in."

I will sum up the transformations these Gospel-texts have undergone in ApcPt.

1) In Matthew 25 we read after "the outer darkness": "where the weeping is and the gnashing of teeth". This passage has been deleted in ApcPt and replaced by a phrase with a Gnostic ring: "away from the children of light."

2) The subject of Matthew 23 are the Scribes and Pharisees. In ApcPt ⲛ̄ⲧⲟⲟⲩ (they, that is "the workers") substitutes for the original subject.

3) The third transformation is also a substitution. "The Kingdom of heaven" in Matthew 23:13b returns in the Coptic text of ApcPt as: "their liberation" (which here probably has a Gnostic meaning).

4) The last transformation relates to the whole passage and can be considered a structural transformation: The content of Matthew 23 is placed *after* the words of Matthew 25. As a result of this relocation the text has got another meaning: the punishment that in Matthew was meant for the servant who had hidden his talent is in ApcPt promised to the ones "who don't permit them to go up to their liberation." In Matthew these persons are the "Scribes and Pharisees", in ApcPt the "workers".

To sum up: the actors and the place (the Kingdom of heaven) of the Gospel text are replaced by other, Gnostic, elements. At the same time the order of the text is changed. The only thing that both texts still have in common is the "throwing out in the outer darkness" and the statement that they don't permit them to go in.

The Gospel text has been manipulated in such manner that its original function has totally disappeared. Jesus, the subject of both texts, is still cited as an authority but the content of his words has very little in common with the Gospel parallel. In Matthew the "throwing out in the outer darkness" refers to a servant who has hidden the talent, his master gave him. In ApcPt the figurative language about the workers is actualized: The servants who will be thrown in the outer darkness are here: anti-Gnostics who prosecute the Christian Gnostics.

This way of using the Gospel text is different from the examples I took from the introduction. The text has more radically been transformed into a Gnostic representation of the words of Jesus.

As a last example I will discuss three allusions to heretics in the monologue of the Soter (74:10-12, 77:22-25, 80:2-4):

ⲛ̄ⲛⲓⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲕⲱ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲙ̄ⲙⲛ̄ⲧⲛⲟⲩⲭ ...

"the men of the dissemination of falsehood ..."

ⲛⲓⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲧⲡⲗⲁⲛⲏ

"the messengers of error ..."

ϩⲉⲛⲙⲏⲏⲱⲉ ⲙⲉⲛ ⲉⲩⲛⲁⲥⲱⲣⲙ̄ ⲛ̄ϩⲉⲛⲕⲉⲙⲏⲏⲱⲉ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲉⲧⲟⲛϩ̄

"multitudes who will lead astray other multitudes of living ones ...

These expressions can all be conceived as referring to Mt 24:11:

καὶ πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐγερθήσονται καὶ πλανήσουσιν πολλούς·
"And many false prophets will arise and lead many astray."

These three passages are allusions: the only transformations used are deletion, viz. of the context and repetition of the content, not of the form. It is striking that, in contrast with the former examples, nothing has been done with these Gospel references. Except for the two transformations I mentioned. They're just there, no commentary is added and no important substitution has been carried out. They have become an integral part of the text of ApcPt, even more assimilated to it than the references to Mt 23 and 25.

The differences between the examples can be clarified by examining the nature of the transformations:

In the introduction, (the first examples, about Jesus' presence in the temple and about the vocation of Peter) the most important transformations are deletion, viz. of the original context, and addition, in the form of a Gnostic explanation or commentary. In each case this explanation or commentary has been put *after* the reference to the Gospel text.

In our second example the transformation that has been used most is substitution. Parts of the Gospel text are omitted and filled up with elements which are strange to it. By this transformations the text of Matthew has been changed more directly and in a more radical way.

In the last example the only transformation is deletion of the original context and repetition of the content, not of the form. The allusions are not extended with a commentary whatsoever and have become an integral part of ApcPt.

As I said the intertextual theory starts from the principle that there are two levels of interpretation. One level where no references to other texts are recognized and another on which these connections are identified. The next observations can be made on this:

The introduction cannot be understood when the Gospel story of the vocation of Peter is not known to the reader. The text simply doesn't make sense for a large part when this reference is not recognized. One could even say that the Gnostic text here depends on a Gospel story.

The monologue of the Soter, from which I took the second and the third examples, shows a different relation to New Testament texts. Here, things are reversed. The monologue of the Soter is perfectly understandable, also when the NT-references are not recognized. The passages from the NT used here, are wholly subordinated to the Gnostic discourse.

I have not discussed the last part of ApcPt, dealing with the crucifixion. Suffice it to say that this is a Gnostic re-telling of the Gospel story.

To sum up: The first and the last parts of ApcPt are Gnostic assimilations of Gospel stories. The second part uses different NT-references to support its own, Gnostic reasoning. The identification of the references to New Testament passages is not an absolute condition for the understanding of this part of the text.

The task of intertextual analysis is to show how texts can be manipulated and how meanings can be changed. I hope to have made clear the importance of such an analysis for the interpretation of ApcPt.

Literature on intertextuality

BARTHES, R., *l'Aventure semiologique*, Paris, 1972.
CLAES, P., *De mot zit in de mythe*, Leuven, 1981.
IDEM, *Echo's Echo's*, Leuven, 1988.
KRISTEVA, J., *Semeiotike, recherches pour une semanalyse*, Paris, 1969.
PFISTER, M. & BROICH, U., *Intertextualität*, Tübingen, 1985.
RIFFATERRE, M., *Textproduction*, New York, 19.

Literature on the Apocalypse of Peter

BÖHLIG, A., *Zur Apokalypse des Petrus*, in: Göttinger Miszellen 8 (1973), 11-13.
BRASHLER, J. A., *The Coptic Apocalypse of Peter: a genre analysis and interpretation*, Ann Arbor microfilm facsimile, 1984.
KOSCHORKE, K., *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, NHS XII, Leiden, 1978.
SCHENKE, H.-M., *Bemerkungen zur Apokalypse des Petrus*, NHS VI, Leiden, 1975.
TUCKETT, Chr., *Nag Hammadi and the Gospel Tradition*, Edinburgh, 1986.
WERNER, A., *Die Apokalypse des Petrus — Die dritte Schrift aus Nag Hammadi Codex VII*, in: ThLZ 99 (1974), 575-584.

PATTERNS OF VISION IN SOME GNOSTIC TRACTATES FROM NAG HAMMADI

Giovanni CASADIO
Bologna-Roma

Introduction

By general admission, visionary experience was a paramount and widespread phenomenon among the gnostic circles of early Christianity. Vision, either occurring during sleep (dream) or ecstasy (vision proper)[1], was primarily the medium and the charter of a revelation, which is fundamental for gnostic soteriology[2]. Consequently, reports of dreams and visions are numerous throughout the gnostic literature preserved in the Nag Hammadi library; but surprisingly enough a general survey of this important topic is still missing[3].

Vision as a literary genre is strictly connected with the genre "apocalypse" (a revelation document which[4] is hardly conceivable without the element of vision) but is not coextensive with it: dreams and visions lacking the eschatological or otherworldly dimension of apocalyptic are not to be identified as apocalypses. In another context, vision as a mystical experience is significantly correlated to the experience of the

[1] HANSON 1980, p. 1408 properly stresses "the difficulty, if not impossibility, of distinguishing between a dream and a vision" in the evidence of antiquity, both pagan and Christian.

[2] In gnostic circles, "die Lehre wird immer dargestellt als eine geheime Offenbarung irgendeines göttlichen Wesens" (Quispel 1951, p. 37). Cf. RUDOLPH 1978, p. 86: "Im Unterschied zu den antiken Religionen handelt es sich ja hier um eine Offenbarungs- oder Bekenntnisreligion, d.h. die Wahrheit ist durch göttliche Kundgabe vorgegeben und autoritativ".

[3] Some notable hints in PAGELS 1978 and COULIANO 1984, pp. 11-17. Superficial is HANSON 1980, p. 1424. The statement of FALLON 1979, p. 136 (after COLLINS 1979, p. 13): "In contrast to the Jewish apocalypses, noticeable in the gnostic writings is the lack of emphasis upon visions, and the prominence of dialogue" is misleading. However, the gnostic emphasis upon present salvation through knowledge does not prevent a widespread recourse to forms of visionary apocalypticism. As was brilliantly argued by MacRae 1983, the forms of apocalyptic eschatology are somewhat appropriate to the expression of the essentially realized eschatology which is typical of the Gnostics. Cf. also JONAS 1958, pp. 165-167, who stresses the connection with the ascent doctrines of some mystery cults, in which ritual enactments "were to effect the transformation provisionally or symbolically already in this life and guarantee its definitive consummation in the next" (p. 166).

[4] Pace COLLINS 1979, p. 9, and FALLON 1979, *passim*. Cf., by contrast, KRAUSE 1983, p. 623.

celestial journey: in his so-called "visionary ascent" the Gnostic experiences both the ascension and the vision; more specifically, a transcendent vision of God (or the Unknown One), i.e. the knowledge or experience of the Self, is the ultimate goal of this upward journey[5].

As a preliminary stage to the investigation of the structure and function of gnostic visions, the scope of the present study is restricted to the purpose of classifying the various reports of visions according to the different elements of the framework[6]. For us, the basic distinction is between visions in which the mediator of the revelation or the interpreter of the vision is Jesus Christ the Saviour (in general, after the Resurrection) and visions in which the otherwordly mediator is another character (as a rule an angel, the so-called *angelus interpres*)[7].

a) *Visions in which the mediator is the Saviour*[8]

1. *Soph.Jes.Ch.* "The Saviour appeared not in his first form, but in the invisible spirit. And his form was like a great angel of light. And his likeness I must not describe... And they all wondered and were afraid" (*CG* III,4,91,10-24). It is an epiphany of the risen Christ to his chief followers in the form of "the invisible spirit", that is, the pleromatic reality which was not perceivable to the disciples before their acceptation of the gnosis. The vision is amply collective, as the recipients are "his twelve disciples and seven women". Christ communicates a revelation in the form of a dialogue with his disciples. The reaction of the recipients, as usual in dream-vision reports, is wonder and fear. The vision, which had opened with a highly pervasive photic

[5] Cf. C.G. Jung, *Aion. Beiträge zur Symbolyk des Selbst*, Olten 1976 (I ed. 1951), and Quispel 1951, pp. 17, 31. Starting from other premises Jonas 1958, pp. 123-124: "The discovery of this transcendent inner principle in man and the supreme concern about its destiny is the very center of gnostic religion". See most recently Segal 1980, pp. 1384-1385 ("normally ascent refers to an anticipated real journey of the soul, usually as an explicit reward of accepting *gnosis*"); Turner 1980, pp. 341-346, 350 (rightly stressing the Platonic roots of this motif); Scopello 1987, p. 323 ("tous ces textes illustrent l'idée maîtresse de la gnose, à savoir la re-connaissance de Soi qui est en même temps connaissance de Dieu").

[6] For a very similar approach to a similar set of problems cf. Rudolph 1968, in particular pp. 89-95.

[7] This distinction is not equivalent to a distinction between Christian (gnostic) and non-Christian (gnostic) visions or apocalypses. Despite Filoramo 1983, p. 127, this type of classification is extremely fallacious.

[8] The reports are arranged in a progressive sequence, according to the increasing degree of esotericism.

phenomenon, abruptly is interrupted with the sudden disappearance of the Saviour at the end of the revelatory dialogue (*CG* III,4,119,10)[9].

2. *Ep.Pet.Phil.* The narrative framework is quite similar to the aforementioned: "A great light appeared. And a voice called out to them saying, 'Listen to my words... I am Jesus Christ who is with you forever'" (*CG* VIII,2,134,10-15). The seers are the twelve apostles. The protagonist of the epiphany is the resurrected Saviour who gives instructions to his disciples through the medium of a revelation dialogue. The scene is again dominated by an impressive mixture of both auditory and visual elements (a voice comes out of a great light)[10].

3. *Ap.Jas.* "Having said these words, he departed. But we bent our knees, I and Peter, and gave thanks and sent our hearts upward to heaven. We heard with our ears, and saw with our eyes, the noise of wars and a trumpet blare and a great turmoil. And when we had passed beyond that place, we sent our minds farther upward and saw with our eyes and heard with our ears hymns and angelic benedictions and angelic rejoicings. And heavenly majesties were singing praises, and we too rejoiced. After this again we wished to send our spirit upward to the Majesty, and after ascending we were not permitted to see or hear anything, for the other disciples called us..." (*CG* I,2,15,5-29). This time the visionaries are only two apostles, James the Just and Peter. The vision is not the framework of a revelation, but a kind of reward (and a token of election) since the two apostles accepted the gnosis given by the resurrected Christ in a secret revelation. James and Peter themselves experience a heavenly ascent since they send their souls after the Saviour ascending to the Father through the three heavens. The audio-visual setting is widely developed with typically apocalyptic features[11].

4. *Apoc.Pet.* In an apocalyptic framework where the pseudonymous seer is Peter and the mediator or *angelus interpres* is Jesus the Saviour sitting in the temple, before the Passion, the chief of the

[9] Cf. PAGELS 1978, p. 419 (gnostic development of the N T accounts: "These authors intend to distinguish the appearance they describe from accounts that insist upon Jesus' *bodily* resurrection"); FALLON 1979, pp. 129-130.

[10] Cf. RUDOLPH 1968, p. 98; PAGELS 1978, pp. 419, 421-422 ("the authority and commission of the disciples depends... on special visions and revelations that go beyond orthodox tradition"); FALLON 1979, p. 134; J. É. MENARD, *ad loc.*, in BCNH, Textes 1, p. 42.

[11] Cf. FALLON 1979, pp. 145-146; F. E. WILLIAMS, *ad loc.*, in NHS XXIII, pp. 35-36; D. ROULEAU, in BCNH, Textes 18, pp. 135-136.

apostles has a series of three visions ("I saw the priests and the people...": *CG* VII,3,72,5-9; "I saw him seemingly being seized by them": *CG* VII,3,81,4-5; "I saw someone about to approach us resembling him, even him who was laughing on the tree": *CG* VII,3,82,4-6). The three apparitions look like premonitory dreams which need to be interpreted but are indeed prophecies *post eventum*. They are explained in the correct (i.e. strictly docetic) way by the Saviour who has previously succeeded in curing Peter of his spiritual blindness with an intriguing device: he twice orders Peter to put his hands upon his own eyes and to say what he sees. At the second attempt Peter's inner eye opens and he sees, in fear and joy, "a new light greater than the light of day" (*CG* VII,3,72,10-28). This supernatural event symbolically expresses a projection of the experience of the Self. Peter is finally in the presence of his objectified ego and is now willing to receive and understand the secret revelation[12].

5. *Act.Pet.* On the day Peter's daughter was born, he saw "a vision and the Lord said 'Peter, there has been born to you today a great trial. For this will wound many souls if her body remains healthy'. But I thought the vision was mocking me" (*BG* 8502,4,131,15-132,6). This is a really characteristic report of a premonitory dream vision outside any apocalyptic framework. Peter's mistrust is symptomatic: at the time of the vision he was not yet a Gnostic and was unable to gain an insight into the rigidly encratite message mediated by the vision[13].

6. *Ap.John.* "Straightway, [while I was contemplating these things], behold the [heavens opened and the whole] creation [which is] under heaven shone and [the world] was shaken. [And I was afraid, and behold I] saw in the light [a youth who stood] by me. While I looked [at him he became] like an old man. And he [changed his] form again, becoming like a servant(?). There was [not a plurality] before me, but there was a [likeness] with multiple forms in the light, and the [forms] appeared through each other, [and] the likeness had three forms." (*CG* II,1,1,30-2,9). "And these things were presented to him in a mystery, and immediately he disappeared from him" (*CG* II,1,32,1-4). This is the classic *mise en scène* of an apocalypse: the pseudonymous

[12] Cf. Fallon 1979, pp. 133-134; Krause 1983, pp. 627-628; Moraldi 1987, pp. 112-113 ("Una visione, meglio una meditazione, sulla Passione di Gesù ... Davanti al Cristo si è ciechi; solo una luce nuova può illuminare la mente e mostrare la vera luce del Cristo").

[13] Not considered by Fallon 1979, because it is not an apocalyptic vision. Nothing concerning the vision is to be found in the various commentaries, except in L. Moraldi, ed., *Apocrifi del Nuovo Testamento II*, Torino 1971, p. 1038.

seer is John the son of Zebedee, the mediator is the resurrected Christ, the scene is marked by the display of cataclysmic phenomena, the reaction of the recipient is awe and perplexity, the subsequent revelation is communicated in the form of a dialogue. The three interchanging figures in the light allude to the polymorphism of the resurrected Christ (child, youth, and old man: the three ages of man) and perhaps also to the three states of the generation (father, mother, child, Tardieu, s.n. 12 *infra*). The vision is not self-explanatory for a non-gnostic: it needs a long didactic discourse by the mediator. This revelation discourse is an *apokryphon*: it has to be kept secure and revealed only to the fellow initiates[14].

7. *Gos.Mary*. "And she began to speak to them these words: 'I', she said, 'I saw the Lord in a vision and I said to him', 'Lord, I saw you today in a vision.' He answered and said to me, 'Blessed are you, that you did not waver at the sight of me. For where the mind is, there is the treasure.' I said to him 'Lord, now does he who sees the vision see it through the soul or through the spirit?' The Saviour answered and said, 'He does not see through the soul nor through the spirit, but the mind which [is] between the two — that is [what] sees the vision and it is [...].'" (*BG* 8502,1,10,10-23). The mediator is again the resurrected Christ, but the pseudonymous visionary is not one of the twelve apostles; rather, Mary Magdalene the favourite female disciple of the Saviour and a privileged recipient of secret revelations in various gnostic writings. The revelation, which in this case concerns the ascent of the soul being interrogated by the seven powers, is reported to the apostles by our gnostic woman and, obviously, it has to face the scepticism of the male disciples (Andrew euphemistically speaks of "strange ideas"; Peter exhibits his male chauvinism more drastically). Yet, as a recipient of direct revelation the woman Mary is more dignified than the apostles themselves. The moral of the story is unambiguously drawn by the apostle Levi: "If the Saviour made her worthy, who are you indeed to reject her? Surely the Saviour knows her very well. That is why he loved her more than us" (*BG* 8502,1,18,10-15). For the gnostic *Weltanschauung* the recipience of visionary revelations is a pledge of gnosis and election. The trustworthiness of a revelation is guaranteed just by the inner fire of love (since loving is knowing). This brief text introduces us further into the intellectual processes of gnostic

[14] Cf. Rudolph 1968, pp. 97-98; Pagels 1978, p. 19; Fallon 1979, pp. 130-131; S. Giversen, *Apokryphon Johannis*, Copenhagen 1963, pp. 154-155; M. Tardieu, *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, Paris 1984, pp. 242-246.

revelatory vision. The *nous* is indeed the seat of vision, as it is not simply the highest part of the soul (Tardieu) but primarily divine in its essence and therefore familiar with pleromatic mysteries (*similia similibus noscuntur*)[15].

8. *Apoc.Paul.* "Then the Holy [Spirit] who was speaking with [him] caught him up on high to the third heaven, and he passed beyond to the fourth heaven. The [Holy] Spirit spoke to him, saying 'Look and see your [likeness] upon the earth'" (*CG* V,2,19,20-29). In this case the pseudonymous seer is for the first time a character who has not been a direct witness of the earthly life of the Saviour: the exact purpose of this document is to bestow a right of citizenship in the apostolic circle on the outsider Paul. "Thus the author solves the problem of Paul's apostleship: the vision Paul receives through the Spirit enables him to reach the same place where the other apostles stand and to become the equal of the 'twelve apostles', their 'fellow apostle' and 'fellow spirit'"[16]. The *angelus interpres* is for the first and only time the Holy Spirit in the likeness of a child. This type of appearance distinguishes the revelation given to Paul from that of the first followers of Christ, who naturally meet the resurrected Jesus known by them during his previous life. The seizure of the spirit of Paul by the Holy Spirit and his subsequent ecstatic trip — implying a real separation of the soul from the body (cf. 28-29: "Look and see your likeness upon the earth") — involve the well-known religious-historical type of the "flight of the soul". The celestial ascension of Paul through the ten heavens (three in the case of James) is a token of his election and a paradigmatic pledge of the salvation of the Gnostic who meets in the present his eschatological destiny — in a perspective of essentially realized eschatology[17].

In the eight texts scrutinized we have found two occurrences of heavenly ascent (*Ap.Jas., Apoc.Paul*). This motif is largely predominant in group b) (*Visions in which the mediator is not the Saviour*), which will not be taken in consideration here[18].

[15] Cf. Rudolph 1968, pp. 96-97; Pagels 1978, pp. 420, 425; Fallon 1979, pp. 131-132; Tardieu, *op. cit.*, pp. 231-233; A. Pasquier, in BCNH, Textes 10, pp. 70-78, 96-101.

[16] Pagels 1978, p. 421.

[17] Cf. Rudolph 1968, p. 99; Fallon 1979, p. 138; Krause 1983, p. 626; Moraldi 1987, pp. 219-231; Scopello 1987, pp. 325-332.

[18] For the rest of the argument, see G. Casadio, *La visione in Marco il Mago e nella gnosi di tipo sethiano, Augustinianum*, 1989, pp. 123-146.

Bibliography

COLLINS, J. J., 1979, *Introduction: Towards the Morphology of a Genre, Semeia*, pp. 1-20.

COULIANO, I. P., 1984, *Expériences de l'extase*, Paris.

FALLON, F. T., 1979, *The Gnostic Apocalypses, Semeia*, pp. 123-158.

FILORAMO, G., 1983, *Apocrifi gnostici: il genere letterario delle apocalissi, Augustinianum*, pp. 123-130.

HANSON, J. S., 1980, *Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity*, in *ANRW*, 23,2, pp. 1395-1427.

JONAS, H., 1958, *The Gnostic Religion*, Boston 1963², 1970³.

KRAUSE, M., 1983, *Die literarischen Gattungen der Apokalypsen von Nag Hammadi*, in D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Proc. of the Intern. Coll. on Apocalypticism, Uppsala, Aug. 12-17, 1979), Tübingen, pp. 621-637.

MACRAE, G. W., 1983, *Apocalyptic Eschatology in Gnosticism*, in D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Proc. of the Intern. Coll. on Apocalypticism, Uppsala, Aug. 12-17, 1979), Tübingen, pp. 317-325.

MORALDI, L., 1987, *Le apocalissi gnostiche*, Milano.

PAGELS, E. H., 1978, *Visions, Appearances and Apostolic Authority: Gnostic and Orthodox Traditions*, in *Gnosis. FS für Hans Jonas*, Göttingen, pp. 415-430.

QUISPEL, G., 1951, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich.

RUDOLPH, K., 1968, *Der gnostische "Dialog" als literarisches Genus*, in P. Nagel (hrsg.), *Probleme der koptischen Literatur*, Halle, pp. 85-107.

SCOPELLO, M., 1987, *Contes apocalyptiques et apocalypses philosophiques dans la bibliothèque de Nag Hammadi*, in C. Kappler (éd.), *Apocalypses et voyages dans l'Au-delà*, Paris, pp. 321-350.

SEGAL, A. F., 1980, *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment*, in *ANRW*, 23,2, pp. 1333-1394.

TURNER, J. D., 1980, *The Gnostic Threefold Path to Enlightenment*, *NT*, pp. 324-351.

MELCHISEDEK, MELCHISEDEKIANER UND DIE KOPTISCHE FRÖMMIGKEIT

Jan HELDERMAN
Université Libre d'Amsterdam

Die Geschichte der koptischen Frömmigkeit ist ein weites Feld, in dem gelegentlich auch der rätselhafte Melchisedek, der vor allem im neutestamentlichen Hebräerbrief eine wichtige Rolle spielt, begegnet.

Durch die Funde bei Qumran (1947) und Nag Hammadi (1945) — so unvergleichbar hinsichtlich der Sprache und des Inhaltes sie auch sind — ist der Gestalt des Melchisedek in den letzten Dezennien wieder besondere Aufmerksamkeit gewidmet worden, findet er sich doch einerseits in *QMelch* (einer Schrift aus Qumran Höhle 11) und andererseits in *Melch* (der ersten Schrift in Codex IX von Nag Hammadi), die beide übrigens schlecht erhalten sind[1]. In der Nag Hammadi-Schrift begegnet Melchisedek öfters als eschatologischer Hohepriester, Beter für die Gläubigen (8,28) und Heilsspender (5,12-16). Der Herausgeber des Textes in der Reihe der Nag Hammadi Studies, Birger A. Pearson, hat behauptet eine Identifikation von Christus und Melchisedek sei durchaus »tenable«. Von entscheidender Bedeutung ist dabei für ihn die Passage 15,8-13 und in ihr das in Zeile 12 von ihm konjizierte ⲡⲓⲛⲉ, das Bild. Auf dieser Mutmassung baut letzten Endes seine ganze Darlegung und Interpretation auf, u.zw. angesichts Hebr. 7,3[2]. Das Verfahren Pearsons ist zu beanstanden. An anderer Stelle habe ich mich mit ihm auseinandergesetzt[3]. Andernteils gäbe es s.E. hinreichenden Beweis »to suggest that our tractate emerged from a 'Melchizedekian' sect very much like the group described by Epiphanius' (Panarion 55).

[1] Zu *QMelch*: A.S. v.d. Woude, Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran-Höhle XI, in P. A. H. de Boer, כה *1940-1965*, Leiden 1965 (*OTS* 14), S. 354-373; *ders.* und M. de Jonge, 11Q Melchisedek and the NT, *NTS* 12 (1966) S. 301-326. Definitiver Text liegt jetzt vor in: E. Puech, *Notes sur le Manuscrit de XIMelkîsédeq*, *Revue de Qumran* 12 (1987), S. 483-518. Zu *Melch*: B. A. Pearson, *Nag Hammadi Codices IX and X*, Leiden 1981, S. 41-85 (Text/Translation) (*NHS* XV).

[2] Pearson a.O., S. 28 (Zitat), vgl. auch S. 34 und S. 68 (Apparat).

[3] Siehe J. Helderman, *Melchisedeks Wirkung. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung eines Motivkomplexes* in NHC IX,1,1-27,10 (*Melchisedek*), in: J. M. Sevrin (Ed.), *La Réception du NT*, Leuven 1989 (= Coll. Bibl. Lov. XXXVI 1986; BETL) S. 34-53. Aufgrund der Puechschen Untersuchung (oben Anm. 1) sind meine Beobachtungen S. 42 über die Ruhe und S. 46 über die priesterlichen Züge (Anm. 87) anders zu fassen.

Auch diese Aussage ist anzuzweifeln, und zwar schon deswegen, weil gerade bei den angeblichen Melchisedekianern Christus dem Melchisedek subordiniert wurde. Es sei denn man pflichte Pearsons Bemerkung bei »and even the subordination doctrine may simply reflect a misunderstanding on Epiphanius' part«[4]. Man könnte dieses Verfahren als ein lupenreines Beispiel einer petitio principii bezeichnen.

Melchisedekdeutungen

Bekanntlich wird im Neuen Testament, u.zw. im Hebräerbrief dem Melchisedek grossen Wert beigemessen. Von zentraler Bedeutung ist dabei Hebr. 7,3, wo es heisst: »Er ist ohne Vater, ohne Mutter, ohne Stammbaum und hat weder Anfang der Tage noch Ende des Lebens. So gleicht er dem Sohn Gottes und bleibt Priester in Ewigkeit«. Es ist einleuchtend, dass Hebr. 7,3 — vor allem in bezug auf die folgenschwere Aussage (...er bleibt Priester in Ewigkeit) — mancherlei Spekulationen herbeiführte. Und man könnte es fast bedauern, dass der Verfasser des Hebr., nach 5,11, seine Auseinandersetzungen über Melchisedek nicht weiterführte.

Offensichtlich hat das Auftreten Melchisedeks in seiner Eigentümlichkeit erst einmal dazu Anlass gegeben, dass er mit anderen, zumal biblischen Figuren gleichgesetzt wurde. So deutlich und klar mit *Sem* in bT Ned. 32[b] wo es heisst: »R. Zechariah sagte im Namen des R. Ismaël (um 135): Der Heilige, gepriesen sei er, wollte, dass das Priesteramt herrührte von Sem, wie es geschrieben 'Und er war Priester des Allerhöchsten' usw.«[5]. Die älteste christliche Belegstelle für die Gleichsetzung Melchisedek — Sem findet sich bei Ephraim Syrus (306-373) im GenKomm (zu Gen 14,18): »Hic autem Melchisedek est Sem, qui factus est rex propter magnitudinem suam, quippe qui caput quattuordecim generationum erat, et pontifex rursus erat, quod a Noe, patre suo, acceperat ex successione«[6]. Epiphanius (315-403) meldet in seinem Panarion 55,6ff., dass auch die Samariter Melchisedek mit Sem, dem Sohne Noahs, identifizierten. Und im Jesajakommentar erklärt Hieronymus (350-420) — zu Es(Jes) 41,4ff. —: »*Et extrema terrae* (Es 41,5). Sem videlicet filius Noe, qui tempore extremo terrarum cum patre et

[4] Zitate in PEARSON a.O., S. 39.

[5] Vgl. I. EPSTEIN u.a., *Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud*, London 1985 (sog. *Soncino-Talmud*). Vgl. ebenfalls F. L. HORTON, *The Melchizedek Tradition*, Cambridge 1976, S. 118 und R. TRAVERS HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrash* (1903), Nachdruck Clifton (USA) 1966, S. 338.

[6] Vgl. Übersetzung R. M. TONNEAU, *Sancti Ephraem Syri in Genesin et in Exodum*, Leuven (*CSCO* vol. 153; scr. syr. 72) S. 55.

cum fratribus de diluvio evaserat et usque ad tempus illud fuerat reservatus; quem Melchisedec intellegi volunt, et venisse obviam Abraham ...«[7].

Weiterhin bekam Melchisedek aufgrund vielleicht jüdischer Traditionen, einen Vater und eine Mutter mit Namen und Zunamen, u.zw. Héraklas als Vater und Astharth oder Astorianè als Mutter, nach Epiphanius' Aussage, Panarion 55,2[8]. Er sei demnach aus Savé (vgl. Schavé, Gen 14,5) gebürtig gewesen. Zacharias Rhetor (um 500) erwähnt als Vaternamen ebenfalls Heraklas, als Mutternamen jedoch Saltiël und überdies sei er aus dem Volk der Kanaanäer gewesen. Nach Aussage des nestorianischen Lexicographen Bar Ali († 1001), »entsprang er fremden Völkern« und nach dem ebenfalls nestorianischen Lexicographen aus etwas späterer Zeit Bar Baḥlul (der dabei auf Henanisho bar Saroshwai (um 850) zurückgreift) »zieme es sich zu wissen, dass der Vater Melchisedeks Harḳlēim genannt wird und der (Name) seiner Mutter (sei) Shelatēil (gewesen)«. Beide basieren wohl auf dem soeben genannten Zacharias. An anderer Stelle fügt Henanisho noch hinzu »Heraklim Canaanita e Nimrud prognatus«[9]. Im syrischen »Bienenbuch«, 1222 von Salomon von Basra verfasst, wird erklärt Melchisedek sei der Sohn Malachs gewesen, des Enkels des Sem, Noahs Sohnes, und seine Mutter habe Jozadak gehiessen. Eine Notiz in margine des von Budge benutzten Manuscriptes bietet wiederum die Namen Harḳlēim und Shelathēil[10]. Seltsam ist die von Epiphanius überlieferte Nachricht, Panarion 55,7, die Juden seien der Meinung Melchisedek sei ein gerechter und guter Mann gewesen und Priester des Allerhöchsten, seine Mutter jedoch sei eine Prostituierte gewesen und sein Vater ein Unbekannter[11]. So kommt Melchisedek der Erde immer

[7] *S. Hieronymi presbyteri opera. Commentariorum in Esaiam libri*, etc. in: *Corpus Christianorum*. Series latina, Turnhout 1963, vol. LXXIII A (Pars 2A), S. 470.

[8] Vgl. K. Holl/J. Dummer, *Epiphanius* II (Pan. 34-64), Berlin 1980, S. 326 (Apparat); vgl. auch G. Bardy, *Melchisédech dans la tradition patristique*, *RB* 35 (1926) S. 506.

[9] Die syrischen Texte findet man bei R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, Oxford 1879, II Kol. 2146 s.v.M. Die Aussage Bar Ali's hat E. A. Wallis Budge, *The Book of Governors. The Historia Monastica of Thomas Bishop of Margâ* A.D. 840, London 1893, Vol. II, S. 94 Anm. 2, ungenau übersetzt und die Wörter »in the desert of Scete« (nach »the old man«) zugefügt, obwohl der syrische Text die Wörter nicht bietet. Die Aussage Bar Baḥlul's vgl. *Thesaurus* a.a.O. Die Bemerkung über Nimrud findet man in Thesaurus a.O., Vol. I, Kol. 343.

[10] Budge, a.a.O.

[11] Vgl. Holl, *Epiphanius* a.O., S. 333 mit Anm. und H. Stork, *Die sogenannten Melchisedekianer*, Leipzig 1928 (Th. Zahn, Forsch. z. Gesch. d. NTl. Kanons VIII,2) S. 73. Eine ganz andere Ahnenliste hat die bei Ps. Athanasius überlieferte, bei den Kopten sehr beliebte Legende (*PG* XXVIII, S. 525-529); vgl. dazu J. Leroy, *Le Programme décoratif de l'église St. Antoine ...* *BIFAO* 1976, S. 347-379, diesbezüglich S. 375. Hier

näher. Der Antrieb für diese Nomenklaturen dürfte wohl der in den Apokryphen öfters begegnende Wunsch gewesen sein, die als peinlich erfahrene Namenlücke nunmehr auszufüllen. Auch polemische Motive im Hinblick auf die christliche auf Hebr 7,3 basierende Tradition könnten mit im Spiele gewesen sein, namentlich da, wo es sich um Herakles und Astarte handelt.

Schliesslich begegnet — ganz im Gegensatz zum Vorhergehenden — Melchisedek eben auch als eine wahre himmlische Gestalt. In diesem Zusammenhang ist zuerst *QMelch* zu erwähnen, wo Melchisedek als eine himmlische Engelgestalt erscheint. Könnte er mit dem Erzengel Michael gleichgesetzt werden? Mit Puech ist anzunehmen, in dieser Schrift sei tatsächlich von einer Identifikation die Rede. Dass schon Origenes und Didymus den Melchisedek als einen Engel betrachteten, darf keinen wundernehmen, der sich an Clemens' Aussage Strom. IV,161,3 erinnert, wo »unser Erlöser« (= Christus) mit Melchisedek gleichgesezt wird (ὁ σωτὴρ ἡμῶν ... ῞ον φησι Μωυσῆς Μελχισεδὲκ βασιλεὺς Σαλὴμ κτλ.). Dies um so mehr als schon früh in christlichen Kreisen Jesus Christus als ein Engel gedacht werden konnte. Es sei verwiesen auf Pastor Hermae, sim. 8,3 und 9,6.8 (wo indirekterweise Jesus mit Michael assoziiert wird). Recht bemerkenswert ist in EvTh Log. 13 die Bezeichnung Jesu durch Petrus er »gleiche einem gerechten Engel«. Demnach ist es nicht verwunderlich, dass Clemens Jesus expressis verbis als »Engel« kennzeichnet, wie aus Strom. VII,5-6 und Paed. I,vii,59,1 hervorgeht[12]. Und diese Gegebenheit sollte man wieder im Rahmen der damals im frühen Christentum existierenden »Engelchristologie« bewerten. Dabei ist zu bedenken, dass es nicht nur eine jüdische Engelverehrung gab, sondern auch, dass Ambrosius, De fide, eine Bezeichnung Melchisedeks als eines Engels den Juden zuschrieb[13]. Es wird nun keinen wundernehmen, dass — angesichts dieses reichen Legendenkranzes um den Melchisedek und nicht zuletzt des änigmatischen Hebr. 7,3 — in den christologischen Streitigkeiten des zweiten Jhrdts. auch Melchisedek-Spekulationen eine Rolle spielten, vor allem in Kreisen der sogenannten Melchisedekianer.

begegnen respektive Königin Salem, ihr Sohn Salaad, dessen Sohn Melchi, der eine Salem heiratet und zwei Söhne bekommt Melchi und Melchisedek, der den einen, einzigen Gott entdeckt.

[12] Vgl. J. Zandee, *»The Teachings of Silvanus« and Clement of Alexandria*, Leiden 1977 (MEOL 29), S. 91.

[13] Vgl. Stork a.O., S. 73 und L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1968, VI, S. 325 Anm. 39.

Einiges über den Werdegang der Melchisedekianer

Wenn man sich die patristischen Materialien näher ansieht, wird die Frage akut, was es mit den sogenannten Melchisedekianern auf sich hatte. Hat es überhaupt je eine Sekte dieses Namens gegeben oder hatten im Laufe der Zeit verschiedene Gruppen, Personen, Bewegungen nur dieses gemeinsam, dass sie eine bestimmte Melchisedek-Spekulation in bezug auf die Hoheit Christi pflegten? Jedenfalls ist in der ältesten Quelle — Hippolyts Refutatio VII,35-36 und X,24 — zwar von einer Sekte (αἵρεσις, VII,35) von Theodotus die Rede, es wird jedoch in allgemeinem Sinne von »Leuten« gesprochen. So erfährt man bei Hippolyt, dass Theodotus c.s. Melchisedek eine sehr grosse Kraft hiessen, grösser als Christus, der eben nach dem Bilde (κατ'εἰκόνα) des Melchisedek wurde (Ref. VII,36 und X,24). Wie soll man das verstehen? Um auf die richtige Fährte zu gelangen, ist wichtig das theologisch-theoretische Moment in der Melchisedekianischen Denkrichtung richtig zu beurteilen. Sie nahm ihren Anfang in christologischen Streitigkeiten des zweiten Jhdrts. Theodotus der Geldwechsler war ein Schüler Theodotus' des Gerbers (190 aus Byzanz nach Rom) und beide waren Stifter bzw. Förderer der dynamistischen, monarchianischen Theologie. In dieser theologischen Denklinie wurde Christus als reiner Mensch von Gott »adoptiert«, weil er von einer (unpersönlichen) göttlichen Kraft erfüllt war. So blieb Gottes exklusive Monarchie unverletzt. Dynamis, Kraft, war das Schlüsselwort. Es wird nun einsichtig, dass die früheren und späteren »Melchisedekianer« sich nicht umsonst auf Hebr. beriefen, um ihre Meinung zu begründen, Hebr. 5,5-6 und vor allem Hebr. 7,3.

Es war Epiphanius, der als erster den terminus Μελχισεδεκιανοί anwendet in seiner Auseinandersetzung Κατὰ Μελχισεδεκιανῶν (Pan. 55,1) und dabei von einer Sekte (αἵρεσις) spricht[14]. Hier gilt es zu beachten, dass Epiphanius sie folgendermassen, direkt nach ihrem Namen, bezeichnet: »vielleicht von den Theodotianern Abgetrennte (ἀποσπασθέντες τάχα ἀπὸ τῶν Θεοδοτιανῶν). Epiphanius nach (Pan. 55,8), lehrte diese Sekte Melchisedek sei von Gott im Himmel als

[14] Vgl. Bardy a.O., S. 505 und Stork a.O., S. 25. Auch Johannes Chrysostomus (344-407) und Eustathius von Antiochien († 337) erwähnen die Μελχισεδεκιανοί. Sehr wichtig war Chrysostomus' Schüler Markus Eremita († 430), der eine polemische Schrift Εἰς τὸν Μελχισεδέκ verfasste (PG LXV, S. 1117ff.). Sehr geschickt merkt er c. IV (PG 1121) auf, M. gleiche deswegen dem Sohne Gottes (Hebr. 7,3) weil der Herr Jesus Christus auf Erden keinen Vater und im Himmel keine Mutter habe. Theodoretus von Cyrrh (425-466), als Gelehrter u.a. auf Hippolyt zurückgreifend, spricht wiederum von Μελχισεδεκιανοί. Vgl. noch Stork a.O., S. 3 und 10 wie Bardy a.O., S. 508.

ein geistiges Wesen »als Sohn Gottes eingesetzt« (καὶ υἱὸς θεοῦ τεταγμένος). Er ist unser Vermittler bei Gott, durch ihn finden wir das Leben, während Christus »auserwählt« (ἐξελέγη) sei, um uns den Weg zu zeigen. Mit Hilfe des Vokabulars des Hebräerbriefes wird hierbei ziemlich abstrakt reflektiert und durchkomponiert.

Es kann festgestellt werden, dass es um 450 die spezifische häretische Melchisedek-Spekulation bzw. diese Sekte nicht mehr gab[15]. Aber hat es überhaupt diese Sekte als festumrissene, kontinuierliche Schulrichtung gegeben? Gustave Bardy's Votum lautet: »Cette secte n'a jamais existé« und Helmuth Stork schlussfolgert: »Von einer 'Sekte' der Melchisedekianer kann man nur bedingterweise reden ... vielmehr haben wir es mit einer christlichen Spekulation, die durch den Hebräerbrief angeregt ist, zu tun. Einmal genannt, veranlasste die mysteriöse Gestalt Melchisedeks verschiedene Gedankengruppen, die ihren inneren Zusammenhang durch das gemeinsame Problem erhielten«[16]. Diesem ausgewogenen Urteil ist wie jenem beizupflichten. Man sollte auch nicht die Tatsache übersehen, dass auch innerhalb der katholischen Kirche (»la Grande Église«) nicht *univok* gedacht wurde, gab es doch welche, die — nach Epiphanius, Pan. 55,7 — der Meining waren, Melchisedek sei der Sohn Gottes gewesen, der sich »humana specie« dem Abraham zeigte.

Das Myogallidion

In bezug auf die Kopten gilt unsere Aufmerksamkeit nun einer Aussage des Epiphanius. Sie wird von Stork und Pearson leider ohne Kontext folgenderweise zitiert: »μάλιστα δὲ ἐν τῇ τῶν Αἰγυπτίων χώρᾳ« is bezug auf dei angeblichen »fehte« der Melchisedekianer[17]. So pauschal kann man jedoch die Aussage nicht bewerten, u.zw. wegen des Zusammenhanges. Epiphanius erwähnt die Melchisedekianer in der Passage Pan. 55,9 nicht expressis verbis. Vielmehr führt er hier zur Stärkung des festen Glaubens ein recht auffallendes Beispiel an. Er stellt nämlich fest, es sei nun genügend über jene gesprochen worden (hier sind wohl die Melchisedekianer gemeint), und er fährt fort: »wir werden sie zurücklassen (καταλείψωμεν) sind sie doch dem μυογαλλίδιον gleich, das wir durch starken und festen Glauben als durch einen Stein zerschlagen und dessen schädlichem Gift wir entfliehen«. Darauf wird die Eigenart des Ungeziefers beschrieben. »Das μυογαλλίδιον (lat.

[15] Vgl. dazu Stork a.O., S. 22, 29, 31 und 44.
[16] Bardy a.O., S. 509 und Stork a.O., S. 81.
[17] Vgl. Pearson a.O., S. 30-31 (siehe unten bei Anm. 21), 39 und Stork a.O., S. 54.

mus araneus = die *Spitzmaus*) verfährt so, dass der Gebissene selbst nichts bemerkt. Nach einiger Zeit jedoch wird sein Körper angegriffen, und sämtliche Glieder werden von der Pestilenz, der Seuche, betroffen (λώβησις κελεφίας)[18]. Genauso erscheint diese Lehre den Hörern zuerst als nichts besonderes. Nach einiger Zeit bewirken ihre Ansprachen zuerst Streit und — wenn man nicht die Hilfe dieses Antodotum hat (Epiphanius meint damit seine vorliegende Schrift) — danach den Untergang«. Darauf folgt wieder eine kurze Charakteristik des Tieres. Es zeige sich nicht ohne weiteres, sondern gehe während der Nacht zu Werke und verursache Schaden, μάλιστα δὲ ἐν τῇ τῶν Αἰγυπτίων χώρᾳ. Es folgen dann noch einige ermutigende Zeilen zum Abschluss des Traktates. Es liegt m.E. auf der Hand, den oft zitierten Satz zuerst auf das gefährliche Tier, das sich vor allem in Ägypten befände, zu beziehen und nur *indirekt* auf die Melchisedekianer (wenn schon) und deren gefährliche und verführerische Lehren. Anders gesagt, der μάλιστα-Satz könnte durchaus zur Beschreibung des Tieres gehören. Mit dem μυογαλλίδιον wird eine Art Spitzmaus oder gar Wiesel gemeint sein[19]. Wie dem auch sei uns ist auch aus anderen Quellen bekannt, dass — und dies in hohem Masse — die Melchisedek-Spekulation im 4-5. Jhrdt in Ägypten in mönchischen Kreisen sich einer grossen Beliebtheit erfreute.

Melchisedek und die koptische Frömmigkeit

Im Hinblick auf die koptische Frömmigkeit in ihrer arteigenen Ausrichtung interessiert uns die Begeisterung in Ägypten für die auf der Gestalt des Melchisedek aufbauende theologische Denkrichtung. Es sei dabei noch einmal betont, dass das Anliegen, die Herkunft der Schrift *Melch* (um 180) und die spätere Bewegung der sog. Melchisedekianer nichts miteinander zu tun haben, also unvergleichbar sind.

Um nun einen Eindruck der koptischen Frömmigkeit zu bekommen, wenden wir uns nunmehr den vier in Betracht kommenden Geschichten zu.

[18] Siehe zu diesen seltenen Wörtern und ihrer Bedeutung die eingehende Anmerkung 91 in der Migneschen Edition PG Epiphanius (1863) I, Sp. 988-989.

[19] Vgl. Epiphanius PGM a.O., Anm. 90, Sp. 987-988: das Myogallidion »sei sowohl eine blinde wie auch für Menschen abschreckende, Schaden zufügende Feldmaus, die unter Karrenrädern umkommt«, auf grund der *Thèriaka* des Nicander von Colophon (2. Jhdt v.Chr.). Vgl. auch die Angaben bei G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (1964) Vol. II, S. 888 (»a shrew-mouse whose bite was supposed to cause leprosy, met. of heresy« unter Verweis auf Epiphanius Pan. 55,9. Zum mus aranea: K.E. Georges, *Ausführliches Handwörterbuch Lateinisch-Deutsch* I (1913[8]) s.v. »eine Art Spitzmaus« und P.G.W. Glare, *Oxford Latin Dictionary* (1982): »creature ... identified with a shrew ... but perhaps wrongly so«).

a) Als eine eigenständige Persönlichkeit ist der gelehrte *Hierakas* anzusehen, der um 300 zu Leontopolis im Nildelta wohnte und wirkte und dort einem Asketenverein vorstand. Nach Epiphanius Pan. 55,2 hielt er Melchisedek für den H. Geist selbst. Und wiederum auf Grund von Hebr. 7,3 behauptete Hierakas, dass der Geist (= Melchisedek) dem Sohne darin gleich ist, weil beide ohne Vater und Mutter sind, unter Hinweis auf *Asc.Jes.* 9,35-36, an welcher Stelle Jesaja auf seiner Himmelfahrt in den 7. Himmel angelangt, von seinem Begleitengel bzw. »angelus interpres« erfährt »die Person neben dem Herrn zur Linken sei der Engel des H. Geistes«. Wichtig ist, dass beide vor dem Auge des verklärten, in einen Engel verwandelten Jesajas, Gott den Vater anbeten und verherrlichen (9,40). Zu bedenken ist noch, dass Hierakas Koptisch und Griechisch beherrschte, demzufolge sein Opponent und Bekämpfer Epiphanius den Hierakas in der koptischen Sprache angriff[20].

b) Am meisten waren Mönche in der *Sketischen Wüste* durch Melchisedek-Spekulationen ergriffen.

Sogar die 840 von dem nestorianischen Bischof Thomas von Margâ im Syrischen verfasste Historia Monastica meldet noch: »And also when the heresy of the Melchisedekians broke out at Scete in the land of Egypt through the contemptible monks who said that Melchisedek was the Son of God, although there were doctors and famous bishops in their days, yet *Theophilus*, Bishop of Alexandria, allowed the blessed Abbâ Macarius, a monk, to make a refutation of this error; and that holy man actually did so, and made manifest the foolishness of their opinion« (Budge)[21].

c) Dann gibt es die reizende Geschichte von einem hochbetagten Asketen und dem Patriarchen *Cyrillus* von Alexandria, in einem Apophthegma des Abba Daniel überliefert, in der Cyrillus als gescheiter Verteidiger und Führer der monophysitischen Partei — durch sein Vorgehen auf dem Konzil von Ephesus (431) bekannt — nunmehr ebenfalls als ein wahrhaft weiser Patriarch erscheint. Es heisst, ein alter Einsiedler habe in aller Einfalt ausgesagt, Melchisedek sei der Sohn

[20] Vgl. zu Hierakas, Stork a.O., S. 36 und zu seinem koptischen Schrifttum J. Helderman, *Das Evangelium Veritatis in der neueren Forschung*, *ANRW* II,25,5, S. 4068 Anm. 42 und B. M. Metzger, *Early Versions of the NT*, Oxford 1977, S. 104.

[21] Vgl. Budge a.O., S. 94-95. Der Text wird auch von Pearson a.O., S. 30-31 zitiert. Es ist zu beachten, dass Thomas von Margâ den Patriarchen Theophilus und die Sketisgemeinschaft miteinander verbindet. Das wird auch von W. Bousset, *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tübingen 1923 (Neudruck 1969), S. 42 betont.

Gottes. In der syrischen Tradition ist einiges vermischt worden. So erzählt einerseits Bar Ali, der betreffende alte einfältige Mann habe auf den Rat von Theophilus über den Melchisedek nachgesonnen; andererseits lässt Bar Baḥlul den alten einfältigen Mann in der Sketis ansässig sein, wo zuvor Thomas von Margâ die häretischen Mönche lokalisierte[22]. Übrigens erwähnt Baḥlul keinen Patriarchen namentlich. Wie dem auch sei, die Aussage des Alten wird dem Patriarchen Cyrillus übermittelt. Dieser schickt einen Gewährsmann mit der Mitteilung, er, Cyrillus, denke einerseits Melchisedek sei der Sohn Gottes, andererseits jedoch sei er ein Mensch, ein Priester Gottes. Nun möchte der Patriarch ihn auffordern, von Gott Aufklärung über diesen Punkt zu erbitten. Der Einsiedler bittet ihn, eine Frist von drei Tagen ihm zu bewilligen. Nach drei Tagen antwortet er dem Patriarchen, zu dem er gegangen ist: »Melchisedek ist ein Mensch«. Cyrillus mag folglich erfahren, *wie* er das wüsste. Der Alte erwidert, Gott habe ihm alle Patriarchen von Adam bis Melchisedek gezeigt (was also bedeutet man habe den Melchisedek als einen Menschen anzusehen). Der koptische Text hat hier einen Zusatz, u.zw. in dem Sinne, dass 'ein Engel ihm sagt: dieser ist Melchisedek, sei sicher so ist es'«[23]. Zu Gottes Vorführung der Patriarchen (auch Baḥlul hat Gott als der Offenbarer), kommt nunmehr ein belehrender Engel hinzu. Schliesslich proklamiert der Alte, Melchisedek sei ein Mensch, worauf Cyrillus sich ausserordentlich freut[24].

d) Schliesslich ein Sketis-Apophthegma unter dem Namen eines Abba *Kopri*, das wohl auch um dieselbe Zeit wie das vorige anzusetzen sei (um 440) und das in dem grossen Sammelwerk des Mönchens Paulus Euergetinos († 1054) — Synagoge oder Asketikon genannt —

[22] Es ist misslich, dass BUDGE a.O., S. 94 Anm. 2 diese Geschichte mit Theophilus verbindet, was Bar Ali überhaupt nicht aussagte. BAR BAḤLUL (*Thesaurus Syriacus* a.O., Kol. 2146) lässt den alten Mann in der Sketiswüste wohnen. Budge hat offenbar die verschiedene Angaben vermischt. Siehe oben Anm. 9.

[23] Der koptische Text findet sich im von Zoëga in seinem *Catalogus* (1810) beschriebenen Codex 169 (in Neapel), der von Hopfner rekonstruiert wurde, vgl. Th. HOPFNER, *Über die koptisch-sa'idischen Apophthegmata Patrum Aegyptiorum*, Wien 1918, S. 12, 40, 58 und 66 (Seite wo die aufgeführte Textzeile sich findet). Den ganzen Text findet man bei: M. CHAÎNE, *Le Manuscrit de la Version Copte*, Le Caire 1960, S. 41/2 (= Nr. 176) und S. 119 (Übersetzung). Über den Mehrwert des koptischen Textes mit Recht BOUSSET a.O., S. 244.

[24] Vgl. den griechischen Text bei MIGNE PG LXV, S. 1135[21] und weiterhin BARDY a.O., II, RB 36 (1927), S. 33; STORK a.O., S. 54 und PEARSON a.O., S. 31. Vgl. über die syrische Sammlung in Budge's *Book of Paradise*, Hopfner a.O., S. 17 und 21.

überliefert ist und seinerseits einer ersten Sammlung der Vätersprüche entstammt, u.zw. dem sogenannten Gerontikon aus dem 5/6. Jhrdt[25]. Es heisst: »Es gab in der Sketis Väter, die einmal zusammengekommen waren, um über Melchisedek nachzusinnen, und sie vergassen den Abt Kopri herbeizurufen«. Später jedoch riefen sie ihn herbei und forschten ihn diesbezüglich aus. Er aber schlug dreimal auf seinen Mund und sagte: »Wehe dir, Kopri; wehe dir, Kopri; wehe dir, Kopri, denn was Gott dir aufgetragen hat, hast du vernachlässigt. Und forschest du nach was Er nicht von dir verlangt? Als die Brüder dies hörten flohen sie in ihre Zellen«[26].

Wer dieser Kopri(s) war, ist nicht bekannt. Möglicherweise hat er wie Daniel dem Schülerkreis des Abba Arsenius († 430) angehört. Sein Name ist jedenfalls koptisch. Entweder ist er mittels eines Itazismus als Κοπρης (der »Stier-artige«) oder als Κοπρη (in Zusammenhang mit der Sonne, Rē) aufzufassen[27].

Nebenbei sei bemerkt, dass eine neue, umfassende und übersichtliche Herausgabe der Apophthegmen-Sammlungen ebenso wünschenswert ist, wie Bousset derzeit darauf grossen Wert gelegt hat, dass die Apophthegmen religions- und kulturgeschichtlich untersucht werden sollten. Beide Arbeitsaufgaben stehen noch aus. Von Ekkehard Mühlenbergs Projekt (1976 angekündigt) ist bis heute noch nichts Neues bekant[28].

So viel ist sicher, dass vor allem in den beiden zuletzt aufgeführten Geschichten ein Frömmigkeitstyp zu Wort kommt dem wir auch in vielen anderen Apophthegmen begegnen. Es ist die enthusiastische Frömmigkeit gemeint die zur Gottesschau führte, in der »der einfache Gottesglaube dominiert«, der besonders durch das auswendig gelernte und rezitierte Buch der Psalmen gepflegt wurde[29]. Man kann dabei nicht übersehen, dass Melchisedek in Ps 110 begegnet. Ein eigentümliches und gut belegtes Merkmal der Frömmigkeit der Sketischen Väter sei noch hervorgehoben. Es handelt sich um die Visionen, welche die

[25] Zum Gerontikon und das weitere, vgl. BOUSSET a.O., S. 15-16, 18 (Schluss § 6), 60, 68, 71 und 92.

[26] Vgl. den griechischen Text bei MIGNE PG LXV, S. 1138[24]; BARDY (II) a.O., S. 34; BOUSSET a.O., S. 83 und 99 und STORK a.O., S. 54.

[27] Vgl. zu Kopri(s) BOUSSET a.O., S. 65 und zur Herleitung W. BRUNSCH, *Index der koptischen und griechischen Personennamen in W. E. Crums Coptic Dictionary*, *Enchoria* 13 (1985), S. 133-154, diesbezüglich S. 135 (Nr. 31 — »Stier«) und G. HEUSER, *Die Personennamen der Kopten*, Leipzig 1929, S. 61 (— »die Sonne«).

[28] Vgl. *Bulletin of Institute Antiquity Christianity* 3 (1976) S. 4-5.

[29] Vgl. zur Frömmigkeit BOUSSET a.O., S. 83 und zum Gottesglauben S. 261 (Zitat), zur Psalmen-Rezitation vgl. C. H. ROBERTS, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, Oxford 1979, S. 53.

Mönche erlebten[30]. Dabei sind es *Engel*, die die Asketen in der Wüste besuchen, mit ihnen die Eucharistie feiern oder ihnen sogar Nahrung bringen[31]. In dem oben angeführten Beispiel des Alten und des Patriarchen Cyrillus erfuhren wir schon von der vermittelnden Rolle der Engel in bezug auf die (ersehnte) Gottesschau. Ähnliches wird auch von dem Gründer des koinobitischen Mönchtums, Pachom (ⲡⲁϧⲱⲙ, der Falke), †346, berichtet. In der *Historia Lausiaca* heisst er ein ἄνηρ ... ὄπτασιῶν ἀγγελικῶν, und ein Engel spricht mit ihm über die gute Anordnung der täglichen Gebete[32]. Es ist durchaus möglich, dass diese Visionen als ein Katalysator in den Spekulationen über den »engelhaften« Melchisedek gewirkt haben.

Die Engel in der koptischen Frömmigkeit

Wie wichtig die Engel den Kopten waren wird aus einer Predigt des Bischofes *Johannes von Parallos* (= Burulus, war der Geburtsort Valentins[33]) klar ersichtlich. Johannes war ein eifriger Vorkämpfer der Orthodoxie und bekämpfte deswegen mehrere häretische Gruppen oder ihre Bücher. So wird über ihn berichtet, er hatte es mit zwei Mönchen zu tun, die als Visionäre von sich selbst aussagten, sie seien vom Erzengel Michael, respektive vom Propheten Habakuk, inspiriert. In seiner *Predigt über den Erzengel Michael* und über fünf häretische, jedoch in den Kirchen, in Dörfern und Städten, gelesene Bücher (nämlich: Die Investitur des heiligen Michael, die Verkündigung des Johannes, den Jubel der Apostel, die Lehren des Adam und den Rat des Erlösers) attakiert er energisch sämtliche häretische Schriften dieser und anderer Art. Am Ende seiner Ansprache betont Johannes, es gäbe nur drei Erzengel: Michael, Gabriel und Raphael, wie die von ihm genannten Bücher Daniel und Tobit lehren. Diese drei Erzengel sind die guten Vertreter des ganzen menschlichen Geschlechtes, Boten der göttlichen Mysterien, und sie flehen Gottes Güte an, seiner Barmherzigkeit gemäss, sich unser zu erbarmen, uns die Sünden und Übertretungen zu vergeben. Wichtig und folgenschwer in dieser Predigt ist die grosse

[30] Vgl. Bousset a.O., S. 85-86 und 237-244.

[31] Vgl. C. D. G. Müller, *Die Engellehre der koptischen Kirche*, Wiesbaden 1959, S. 66-67.

[32] Vgl. die Texte bei C. Butler, *The Lausiac History of Palladius* (1898) Hildesheim (Olms) 1967, Vol. II, S. 88 und 92-93. Wichtig ist die visionäre und angelologische Präokkupation Pachoms und seiner Mitbrüder zu beachten, vgl. die anregende Bemerkungen von J. E. Goehring und A. Veilleux in B. A. Pearson & J. E. Goehring, *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia 1986, respektive S. 245, 248 (Goehring) und 285 (Veilleux).

[33] Vgl. Helderman a.O., S. 4065-4069.

Bedeutung der Erzengel als *Heilsspender*. Sie tun Fürbitte (coπc, vgl. *Melch* 8,28 mit ϣληλ) bei Gott für die Gläubigen, und um ihretwillen sendet Gott seine Barmherzigkeit auf Erden[34]. Aber offenbar musste Johannes Überschwenglichkeiten in der Engelverehrung Halt gebieten[35]. Der Engelkult, vor allem der des heiligen Michael, »Liebling des koptischen Volkes«[36], war tief in der koptischen Vergangenheit verwurzelt. Wir erfuhren schon, dass Clemens und Origenes[37] Christus als einen Engel betrachteten und ebenso Melchisedek, der gelegentlich mit Michael alternieren konnte. Auch später gab es bei den Melchisedekianern Gruppen, die Melchisedek expressis verbis als einen Engel betrachteten, wie Cyrillus von Alexandrien (um 430) in seiner Schrift *Glaphyra* als eine in der Vergangenheit von den Melchisedekianern gehegte Überzengung überliefert hat[38]. Das frühe Christentum in Alexandrien umfasste auch Gnostiker, die Jesus als einen Engel, dem Pleroma gehörend, betrachteten[39]. Und gleichfalls Gnostiker befassten sich mit der Frage, was es um Melchisedek sei, wie aus dem Bala'izah-Fragment hervorgeht, u.zw. in direktem Zusammenhang mit Hebr. 7,3[40]. Und wird es auch nicht in Alexandrien gewesen sein, dass die Gedanken Theodots des Gerbers bekannt wurden, weil die Kirche Alexandriens sich um 180 mehr nach der Kirche Roms richtete[41]? Mit Recht hat Müller in seiner *Engellehre der koptischen Kirche* die jüdische Herkunft der koptischen Engellehre mehrmals betont, so: »Wir glauben nicht, dass die koptische Engellehre ein Spätprodukt ist. Ihre Grundzüge dürften mit dem Christentum im Nillande gegeben sein[42]. Offensichtlich lag Müller daran, das rein biblische Fundament der koptischen Engellehre aufzuweisen[43]. Irgendwelche altägyptischen Hintergründe möchte er abweisen (der bekehrte Kopte wandte sich heftig

[34] Siehe die Textausgabe von A. VAN LANTSCHOOT, *Fragments coptes d'une homélie de Jean de Parallos contre les livres hérétiques*, in: *Miscellanea Giovanni Mercati*, Roma 1946 (*Studi e Testi* 121) S. 296-326. Die coπc-Stelle findet sich S. 315.

[35] Vgl. MÜLLER, *Engellehre* a.O., S. 13, 15, 17, 56, 65 und 77.

[36] Die Charakteristik stammt von E. A. BUDGE und wird angeführt von A. M. KROPP, *Ausgewählte Koptische Zaubertexte*, Brüssel 1930, Vol. III, S. 79.

[37] Vgl. MÜLLER a.O., S. 116-118.

[38] Vgl. STORK a.O., S. 30.

[39] Es sei erinnert an die Bezeichnung Jesu als »Engel« in den *Excerpta ex Theodoto* 35,1 und an die Funktion Melchisedeks in der *Pistis Sophia* als Einsammler der Lichtteile zusammen mit dem Vater, vgl. respektive ZANDEE a.O., S. 91 und PEARSON, *NH Codices IX and X* a.D., S. 38, wie schon BARDY I (*RB* 35 (1926)) S. 501.

[40] Siehe P. E. KAHLE, *Bala'izah. Coptic Texts from Deir el-Bala'izah in Upper Egypt*, London 1954, I, S. 473-477 und dazu vgl. W. E. CRUM, Coptic Anecdota, *JTS* 44 (1943) S. 176-179.

[41] Vgl. ROBERTS a.O., S. 59.

[42] Vgl. MÜLLER a.O., S. 67 (Zitat), vgl. des weiteren S. 4-5, 8, 89, 95, 102-104 und 110.

[43] Vgl. MÜLLER a.O., S. 90-93 und 130.

gegen den Glauben seiner Väter und Michael sei kein neuer Thot[44]) eo ipso. Unbeschadet dieses »rein biblischen Fundaments«, könnten in der koptischen Engelerfahrung mehr altägyptische Züge nachgewiesen werden als Müller es wahrhaben möchte. Denn es mutet seltsam an, dass derselbe Müller, der so sehr die Kontinuität betonte am Anfang seiner reichhaltigen Studie, in bezug auf die Engelverehrung der Kopten alles Altägyptische herunterspielt, wenn er z.B. pauschal feststellt (um) »Michaels Bodennatur (es muss wohl Botennatur heissen) anzudeuten, so genügt ein Hinweis auf die Bibel«[45]. Aber gerade bei dem althergebrachten Engelkult sollte man (unbeschadet auch der jüdischen Herkunft) ebensehr auf das alte Ägypten achtgeben, weil es mit Krause zu betonen gilt, dass man u.a. in bezug auf das Totenwesen und altägyptische Jenseitsbeschreibungen dem ägyptischen Einfluss den richtigen Wert beimessen sollte, statt ihn unterzubewerten[46]. Diese Beobachtung wird auch für die Herkunft und den Hintergrund der koptischen Engellehre zutreffen. Dabei sei auf die Engel als schützende Begleiter der Seele, vor allem als Seelenführer hingewiesen. Vor allem Michael tritt als der *Psychopompe* katexochen »(im Bartholomäus-Buch[47]) als Seelenführer altägyptischer Prägung auf« (Müller)[48] und ebenso sei auf den von dem Engel abgegebenen *schönen Geruch* verwiesen und auf die bedeutungsvolle Duftvorstellung im alten Ägypten[49].

Schlussfolgerungen

Das monarchianische Denken des Theodotus c.s. wird in den frühchristlichen Kreisen Ägyptens, d.h. Alexandriens, eine Anziehungskraft ausgeübt haben, angesichts der Tatsache, dass das frühe Christentum

[44] Vgl. Müller a.O., respektive S. 92 und 95.

[45] Vgl. Müller a.O., S. 93 (Zitat) und weiterhin S. 90 und 130.

[46] Vgl. M. Krause, *Zum Fortwirken altägyptischer Elemente im koptischen Ägypten*, S. 115-122, besonders S. 116 und 122, in: *Ägypten Dauer und Wandel*. Symposium anlässlich des 75. Jährigen Bestehens des D.A.I.K., Mainz 1985. Vgl. ebenfalls Th. Baumeister, *Martyr Invictus*. Der Märtyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche, Münster 1972, S. 80.

[47] Vgl. Nr. 190 bei Müller a.O., S. 275-281, besonders S. 279 und dazu S. 31. Vgl. zum Bartholomäus-Buch, E. Hennecke/W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1959³, Vol. I, S. 359-360 (auch über gemutmasstes altägyptisches Gut) und M. Krause, *Lex. d. Ägyptologie*, Vol. III, Sp. 701.

[48] Vgl. Müller a.O., S. 23 (Zitat) und des weiteren zu den Engeln als Seelenführer ebenda S. 64, 68 und 95 (wo der Verfasser sich skeptisch äussert, es handle sich doch nur um Einzelheiten). Vgl. jedoch Kropp a.O., Vol. III, S. 77 Anm. 1 und *ders.*, I, S. 121 über Michael eben als ⲙⲓⲭⲡⲉⲛⲧⲁⲫⲟⲥ = ⲙⲓⲭⲁⲏⲗ ⲡⲁ ⲡⲧⲁⲫⲟⲥ, der zu dem Grabe (τάφος) zugehörige, Seelengeleiter?). Man lese K 9 statt K 8.

[49] Vgl. Müller a.O., S. 67 Anm. 520.

Ägyptens aus dem Judenchristentum hervorkam[50]. Judenchristen muss das Denken Theodots, in dem die exklusive Monarchie Gottes unverletzt blieb, recht sympathisch gewesen sein, vor allem durch die vermittelnde Rolle des Melchisedek als Begleiter, εἰσαγωγεύς (Pan. 55,8 siehe oben), der ihn an die Engel herannahen liess, die auch für die Gläubigen intervenierten, vgl. Test Lev 5,6 und Test Dan 6,2[51]. Und gerade der Engelkult kam in der koptischen Frömmigkeit erst recht zur Blüte, waren die Engel, besonders Michael, den Kopten doch wichtig als Fürbeter, Heilsspender und Begleiter. Die hochgeschätzte Intervention Michaels lässt sich schön aufzeigen an der Aussage im *Lobpreis des Erzengels Michael*: »Ich bin *Michael*. Mein Name ist: *Gott und Mensch*« (ⲁⲛⲁⲕ ⲡⲉ ⲙⲓⲭⲁⲏⲗ ⲡⲁⲣⲁⲛ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲓ ⲣⲱⲙⲉ)[52]. Es ist m.E. bedauernswert, dass in bezug auf die Eigenart der koptischen Frömmigkeit den *Zaubertexten* wenig oder überhaupt keinen Wert beigemessen wird. Die Lektüre des grossen dreibändigen Werkes von A. M. Kropp wird hier einen jedoch eines Besseren belehren[53]. Mit Recht hat A. von Harnack in seiner *Mission und Ausbreitung des Christentums* ausgesagt: »das Christentum passte sich (in Ägypten) an gewisse Hauptstimmungen der alten ägyptischen nationalen Religion (Totenwesen und lebhaften Sinn für das Jenseits, Moralismus, Sicherung des Lebens durch Zaubersprüche) an[54].

Jedenfalls können die alte auf Melchisedek und Michael gerichtete Spekulationen und Lehren uns den Blick schärfen für das Wesen der koptischen Frömmigkeit.

[50] Vgl. Roberts a.O., S. 49-59, 65 und A. F. J. Klijn, in: *Roots* a.O., S. 167 und Veilleux ebenda S. 285, nur exempli gratia.

[51] Vgl. M. de Jonge und H. W. Hollander, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Leiden 1985, S. 145 zu Test Lev 5,6. Vgl. noch G. Kittel s.v. ἄγγελος *TWNT* I, S. 81.

[52] Siehe A. Kropp, *Der Lobpreis des Erzengels Michael* (vormals P. heidelberg Inv. Nr. 1686), Brussel 1966, S. 15.

[53] Siehe oben S. Anm. 36, die Bände I & II in 1931 ind Bd. III in 1930. Vgl. die Aussage Bd. III, S. 208 statt Götter und Dämonen lehre die Kirche den Schutz von Engeln und Heiligen zu erwarten. Vgl. auch Müller a.O., S. 32-33, 45, 52, 72, 91 (Anm. 679), 285 und 300. Zutreffend bemerkte S. Morenz, *Fortwirken altägyptischer Elemente in christlicher Zeit*, in: *Koptische Kunst*. Christentum am Nil (Villa Hügel, Essen) 1963, S. 59: »Dass dann auch ägyptische Christen munter weitergezaubert haben, wird keinen Kenner der Volkskunde ... überhaupt wundern«, unter Verweis auf Kropp.

[54] Siehe A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Berlin 1924⁴, S. 726.

SECTION XII

LITURGIE COPTE

NEUE FUNDE UND FORSCHUNGEN ZUR LITURGIE DER KOPTEN

Heinzgerd BRAKMANN
F.J. Dölger Institut, Universität Bonn

Daniel Gelsi OSB in memoriam

Die Liturgie wird von der Koptologie unter historischem Aspekt betrachtet. Deshalb ist hier nicht von heutigen pastoralen Bemühungen und Reformvorschlägen zu berichten. Noch entferntes Ziel unserer Arbeit ist die genetische Erklärung der einzelnen gottesdienstlichen Feiern sowie die Erforschung der Liturgiegeschichte der koptischen Kirche und ihrer stilbildenden Zentren. Um der Liturgik neuerlichen Vorwurf der Geheimwissenschaft zu ersparen, will ich nicht aufzählen, welche einzelnen Steinchen des liturgiehistorischen Mosaiks in den letzten 48 Monaten neu plaziert wurden, sondern das Bild skizzieren, wie es sich heute zeigt[1].

Die Rede muss sein von der Liturgie der Kopten, nicht allein von koptischer Liturgie. Der Gottesdienst der christlichen Ägypter wird als Grieche geboren und lernt Koptisch erst mit der Zeit. Seine Texte sind weithin Übersetzungsliteratur. Deshalb ist er ohne Synopse seiner griechischen Vor- und Nebengeschichte nicht zu erforschen. Methodisch sind drei Unterscheidungen hilfreich: 1) zeitlich — vor und nach der Spaltung des Patriarchats infolge Chalkedons, 2) personell — zwischen dem Gottesdienst der Mönche und dem der Gemeinden in der Welt (»Kathedraltradition«), 3) regional — zwischen Alexandreia und Ägypten, dessen Norden und Süden. Zwischen diesen Epochen, Gruppen und Gebieten herrscht Abhängigkeit, Austausch, Verdrängung, nicht Isolation. Dies gilt über die Grenzen des Landes hinweg. Export und Import liturgischer Texte und Feiern sind den östlichen Kirchen geläufig. Einfluss von aussen wird für die ägyptische Liturgiegeschichte sogar in hohem Masse bestimmend.

[1] Der Text bewahrt den Stil des mündlichen Vortrags. Nur die notwendigsten Belege sind angefügt. Aus Platzgründen wird auf Arbeiten der beigegebenen Bibliographie nur in allgemeiner Form verwiesen. Soweit angezeigt, sind dort kurze Hinweise gegeben. — Über Forschungsstand und -aufgaben zuletzt H. Quecke, *Zukunftschancen bei der Erforschung der koptischen Liturgie*, in: R. McL. Wilson (Hg.), *The future of Coptic studies = Coptic Studies* 1 (Leiden 1978) 164/96; Literaturberichte bietet in unregelmässigen Abständen das »Archiv für Liturgiewissenschaft«, Maria Laach, zuletzt H. Brakmann, *Zu den Liturgien des christlichen Ostens*, in: *ArchLiturgWiss* 24 (1982) 377/410, die nächste Folge erscheint ebd. 30 (1988) Heft 303/410.

I.

Die monastische Liturgie Ägyptens vor Chalkedon haben R. Taft und H. Quecke neu behandelt. Die Mönche suchten das Gebot zu erfüllen: »Betet ohne Unterlass« (1 Thess 5, 17), nicht an Stelle von Arbeit, sondern als Ora et labora. Je nach Ordnung und Situation beten sie in Zelle, »Haus« oder Kirche, allein, mit Besuchern, in der Kommunität. Wie bei allen Christen sind Beginn und Ende des Tages Schwerpunkte geordneten Betens. Diese Gebetsstunden waren im semi-anachoretischen Mönchtum Unterägyptens wie auch im pachomianischen Mönchtum keine Feiern mit Gesang und zeremoniellem Aufwand nach Art christlicher Weltleute, sondern eher eine Meditation der rezitierten und verlesenen Bibeltexte. Die Eucharistie wurde am Abend des Samstags und am Morgen des Sonntags gefeiert, wie man dies im 5. Jh. und später überall in den Städten und Dörfern Ägyptens tat, Alexandreia ausdrücklich ausgenommen[2]. Die Mönche der Kellia versammelten sich vorher zur Agape, keine Liturgie, sondern die gemeinsame Sättigungsmahlzeit nach dem Fasten der Woche.

Das Lob Christi am Morgen und Abend ist auch der tägliche Gottesdienst der Christen in der Welt. Hinzu kamen Vigilien, Nachtwachen, vor den Tagen mit Eucharistiefeier. Die Beteiligung an ihr, selbst am Sonntag, war nicht immer eindrucksvoll. Klagen und Mahnungen, eifriger zu sein, begegnen häufig[3].

Ausser den normalen Gottesdiensten gab es solche, zu denen die ganze christliche Bevölkerung der Stadt geladen war, um, etwa an Festen wie Ostern, die Einheit der Ortskirche zu manifestieren. In Ägypten ist systematische Veranstaltung solcher »Stationsgottesdienste« für Oxyrhynchos bezeugt (P.Oxy. 1357 v.J. 535/36). Auch für Alexandreia finden sich Indizien. Daneben gab es Messfeiern im kleinen Kreis, mit kürzeren Gebeten als sonst[4], eine mögliche Erklärung für die überraschende Kürze mancher ägyptischer Anaphoren (z.B. P.Berlin 17032 = van Haelst Nr. 889). Mit der Zeit wurden auch Feiern in Hauskapellen üblich, so in der Residenz des Bischofs von Alexandreia[5]. Unbewiesen bleibt die These, die ursprüngliche Einheit von Eucharistie und Sättigungsmahlzeit habe sich in Ägypten bis nach dem 5. Jh.

[2] H. Brakmann, *Die angeblichen eucharistischen Mahlzeiten des 4. und 5. Jahrhunderts*, in: *RömQS* 65 (1970) 89f.

[3] Zum B. PsEuseb. Alex. serm. 16, 3; Leont. Neapol. vit. Joh. Eleemon. 45 (397 Festugière); Can. Athanas. 93.

[4] Can. Basil. 97 (274 Riedel).

[5] Th. F. Mathews, *»Private« liturgy in byzantine architecture: toward a re-appraisal*, in: *CahArch* 30 (1982) 125/38, bes. 135f.

erhalten[6]. In allen angeführten Zeugnissen geht es um alltägliches Essen, hier trotz der Abendmesse des Samstags, also um Nichtbeachtung der eucharistischen Nüchternheit, in Ägypten bis ins 8. Jh. verbreitet[7]. Jedenfalls sind Stufen liturgischer Feierlichkeit festzustellen, die in späteren Texten erkennbar bleiben[8] und manche Differenzen erklären können.

Unsere Kenntnis der frühen Liturgiegeschichte Alexandreias und Ägyptens beruht auf unmittelbar für den Gottesdienst bestimmten Texten und Nachrichten in der Literatur patristischer Zeit.

Die Schriften der grossen Alexandriner sind als liturgiegeschichtliche Quelle bisher nur teilweise ausgewertet. Allein der auch in Palästina tätige Origenes hat durch W. Schütz eine neue Darstellung gefunden.

An direkten Quellen besitzen wir, neben Resten[9], ein vollständiges Euchologion unter dem Namen des Athanasiosfreundes Serapion von Thmuis († nach 362). B. Bottes Verdacht der Fälschung[10] hat D. Dufrasne erhärtet. Die ganze Gebetssammlung ist systematisch bearbeitet durch einen Theologen, der nicht orthodox war im Sinne der Konzilien von Nikaia und Konstantinopel. Dabei kam es auch zu strukturellen Änderungen der Anaphora. Somit bleibt das Euchologion des Pseudo-Serapion ein beachtlicher Zeuge der alexandrinisch-ägyptischen Liturgie des 4./5. Jh.; seine Eigentümlichkeiten dürfen jedoch nicht ohne weiteres als ältere Entwicklungsstufe in die Genealogie christlicher Euchologie eingetragen werden.

Wichtige Quellen verdanken wir der Papyrologie. Fast jedes Jahr werden neue Texte veröffentlicht[11], vor allem Hymnen und Gebete, gelegentlich sogar aus Anaphoren (so P.Berlin 17032 u. P.Cair. 10395A). Die einzelnen publizierten Stücke sind nicht unbedingt welt-

[6] Gegenwärtig vornehmlich vertreten von K. Gamber; zuletzt *ders., Sacrificium vespertinum. Lucernarium und eucharistisches Opfer am Abend und ihre Abhängigkeit von den Riten der Juden* (Regensburg 1983) 34/67.

[7] H. Brakmann, *Zur Geschichte der eucharistischen Nüchternheit in Ägypten*, in: *Muséon* 84 (1971) 197/211; *ders.*, in: *OstkSt* 36 (1987) 37f Anm. 44.

[8] So in den Fragmenten sahidischer Diakonalien aus dem Weissen Kloster: Paris. copt. 129^{20} fol. 140^{v}; Leiden copt. Insinger 31; vgl. W.E. Crum, *Sévère d'Antioche en Égypte*, in: *RevOrChr* 23 (1922/23) 97f. Anm. 6.

[9] Auf Papyri, Ostraka und Holztafeln sowie im Sondergut der Traditio-Apostolica-Rez. E und der Testamentum-Domini-Rez. B.

[10] B. Botte, *L'eucologe de Sérapion est-il authentique?*, in: *OrChr* 48 (1964) 50/6; dagegen G.J. Cuming, *Thmuis revisited: Another look at the prayers of Bishop Sarapion*, in: *TheolStudies* 41 (1981) 568/75; vgl. ferner A. Verheul, *La prière eucharistique dans l'Euchologe de Sérapion*, in: *QuestLiturg* 62 (1981) 43/51; E. Mazza, *L'anafora di Serapione: una ipotesi di interpretazione*, in: *EphLiturg* 95 (1981) 510/28.

[11] Regelmässiger Forschungsbericht: K. Treu, *Christliche Papyri*, in: *ArchPapForsch*, zuletzt Folge XII u. XIII ebd. 32 (1986) 87/97 u. 34 (1988) 69/78.

bewegend. In der Summe aber begründen sie den Eindruck grosser Vielfalt und lebendiger Produktion liturgischer Texte im frühen Christentum am Nil.

Von der aus Alexandreia gebürtigen pseudapostolischen Markos-Anaphora haben sich weitere sehr alte Fragmente nicht gefunden. Kontrovers geworden ist die Interpretation des P.Strasb. inv. 254 aus dem 4./5. Jh. (Cuming; Wegman; Spinks; Mazza). Das Strassburger Blatt soll nicht nur der Anfang der uns bekannten Anaphora sein, sondern ein in sich vollständiges Formular, das den Entwicklungsstand des 2./3. Jh. widerspiegele. Papyri faszinieren — nicht nur den Liturgiewissenschaftler. Doch darf man darüber nicht vergessen, dass die liturgischen Papyri nicht für ein Archiv archaischen Materials geschrieben wurden, sondern zu verschiedenartiger Nutzung in der Gegenwart des Schreibers. Im 4./5. Jh. aber ist die alexandrinische Anaphora bereits voll ausgebildet. Das zeigen Serapion-Euchologion und die Anaphora in Barcelona (P.Barc. inv. 154b-157).

Der bedeutende Neufund von Barcelona ist Teil eines Papyruskodex' des 4. Jh. Er enthält griechische und lateinische Texte, christliche wie heidnische, auch Gebete für Eucharistiefeier und Krankenliturgie[12]. Die Entdeckung wurde bereits 1966 gemeldet, seither veröffentlicht leider mehrfach nur wenige Zeilen. Genug immerhin, dass S. Janeras die Anaphora in Barcelona identifizieren konnte als griechische Fassung des zuvor singulären Fragments Coptica Lovaniensia Nr. 27 (1940 zerstört[13]), datiert um 600[14]. Janeras' Feststellung warnt vor dem Fehlschluss, die Verbreitung erst ein Mal gefundener Texte müsse zeitlich und örtlich eng begrenzt geblieben sein. Die liturgischen Papyri sind die zufällig erhaltenen Stellvertreter ihrer verschollenen Geschwister. Anderseits zeigt dieses Beispiel, dass liturgische Gebete in Ägypten nicht nur früh schriftlich fixiert wurden, sondern auch im Kern unverändert über Jahrhunderte in Gebrauch blieben. Viele nur aus mittelalterlichen Handschriften bekannte Texte gehen sicher auf die Spätantike zurück[15].

[12] Beschreibung der Handschrift: R. Roca-Puig, *Ciceró. Catilinàries* (I et II in Cat.). *Papyri Barcinonenses* (Barcelona 1977) 1/7; vgl. M. Krause, Art. *Aegypten II* (literaturgeschichtlich), in: *RAC* Suppl. 1, 74f (mit Lit.).

[13] Vgl. J. Ries, *Les études coptes à l'université de Louvain et l'œuvre de Mgr Louis Théophile Lefort (1879-1959)*, in: *ders., Le IV^e Congrès Intern. d'Études Coptes, Louvain-la-Neuve 5-10 sept. 1988, Travaux préparatoires* (Louvain-la-Neuve 1988) 9.

[14] L. Th. Lefort, *Coptica Lovaniensia*, in: *Muséon* 53 (1940) 22/4.

[15] Gelegentlich ist der Beweis dokumentarisch möglich: Für die auch ins Koptische übersetzte Oratio osculi pacis »Ho Theos ho megas« des Cod. Paris. gr. 325 par. fand sich jetzt ein früher Zeuge mit P.Berol. inv. 21231 + P.Lond. Lit. 249 (Janeras, *Una oració*).

II.

Die Ausbildung zweier konkurrierender Patriarchate von Alexandreia, der Melkiten und der Kopten, hat auf kürzere oder längere Sicht für den Gottesdienst beträchtliche Folgen, weil beide 1) das liturgische Erbe der ungeteilten Kirche unterschiedlich aufgreifen und pflegen, 2) dabei unterschiedlichen Einflüssen von auswärts ausgesetzt sind. Die konfessionellen Grenzen schliessen freilich einen gewissen Austausch von Waren, sprich Texten[16], und Meinungen[17] nicht aus.

Das Schicksal der melkitischen Liturgie ist für uns von Interesse, insofern die Melkiten Feiern und Texte des alten Patriarchats Alexandreia lebendig erhalten und sich als Vermittler palästinischer und byzantinischer Einflüsse anbieten. Einheimische Traditionen pflegten sie zumindest mit Nilwasserweihe und Markos-Liturgie.

Eine neue Edition der melkitischen Markos-Liturgie durch G. Cuming († 1988) steht vor dem Druck[18]. Ihre älteste erhaltene Handschrift (Messan. gr. 177) entstand, wie man jetzt weiss, bereits bald nach 1000 in einem süditalienischen Skriptorium. Wiederentdeckt wurde das Manuskript im Sinai-Kloster (heute Sinait. gr. 2148); Randnotizen belegen, dass der Rotulus noch unter Patriarch Gregorios I. (1243-1263) in Gebrauch war. Daraus folgt, dass Alexandreia das Verbot der Markos-Liturgie, i.J. 1195 durch Konstantinopel, noch längere Zeit nicht beachtete. Um das 13. Jh. datiert wird auch der neu und bisher einzige gemeldete Kommentar zur Markos-Liturgie[19]. Edition und Untersuchung stehen aus.

Von der Nilwasserweihe wurde eine weitere, deutlich ältere griechische Handschrift bekannt, Sinait. arab. 258, von Patriarch Gregorios um 1250 geschrieben für die melkitische Sabas-Kathedrale von Alexandreia, folglich etwa gleichzeitig mit dem Codex unicus der aramäischen Übersetzung. Alle griechischen Handschriften (Alexandr. 46 v.J. 1483; Sinait. gr. 974 v.J. 1510 u. a.) stammen sicher aus dem Patriarchat Alexandreia und segnen das Wasser im Becken, nicht am Fluss. Gleiche

[16] Vgl. u.a. das ausdrückliche Zitat aus der byzantinischen Liturgie im Borg. copt. 109[101] (A. A. Giorgi, *Fragmentum Evangelii S. Johannis graeco-copto thebaicum saec. IV* [Roma 1789] 365f.). Für die Revision des koptischen Bibeltextes vermittelte ein melkitischer Priester griechischen Text eines Konstantinopolitaner Manuskripts (G. W. Horner, *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect* 2 [Oxford 1898] 429/31).

[17] Zeitgenössische melkitische Anschauungen stehen hinter den liturgiepastoralen Bestrebungen des Kopten Markos Ibn Qanbar, vgl. G. Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im 12. Jh.* (Paderborn 1923); U. Zanetti, *Le livre de Marc Ibn Qanbar sur la confession retrouvé*, in: *OrChrP* 49 (1983) 426/33.

[18] Als Band 234 der Reihe *Orientalia Christiana Analecta*, Rom.

[19] Im Sinait. arab. 237; vgl. Nasrallah 177f.

Übung der nilfreundlichen Aramäer zwingt daher nicht, diese Gruppe außerhalb Ägyptens anzusiedeln.

Gregorios' Kodex enthält ausserdem die Trauung und die Kniebeugungszeremonie an Pfingsten entsprechend byzantinisch-palästinischer Gewohnheit. Die Rezeption der fremden Ordnungen durch die Melkiten ist nicht unser Thema. Aber deutlich wird, dass schon vor ihrer endgültigen Byzantinisierung die melkitische Liturgie nicht als Gralshüter alexandrinischer Tradition einer provinziellen und überfremdeten Liturgie der Kopten gegenübergestellt werden darf.

III.

Im Patriarchat der Kopten bleibt die alte Gliederung der liturgischen Landschaft in drei Regionen weiterhin feststellbar. Unterschiede zwischen Nord- und Südägypten sind unübersehbar und werden von Ibn Kabar thematisiert[20]. Doch auch Alexandreia wahrt eine Sonderstellung. Handschriften des 13./14. Jh. geben an, dass bestimmte Texte bei den Alexandrinern Gewohnheit waren, andere »par' Aigyptíois«[21].

Ein reiches Repertoire an Anaphoren ist aus der koptischen Kirche bezeugt. Drei Eucharistische Hochgebete haben sich im ganzen Patriarchat durchgesetzt und bis heute erhalten: 1) Markos-Anaphora unter Kyrills Namen, 2) sog. alexandrinische Basileios-Anaphora und 3) Gregorios-Anaphora, durchgängig an Christus gerichtet[22].

Zu allen dreien liegen neue Arbeiten vor. H. Lugo García zeigt den spirituellen und theologischen Reichtum der Markos-Anaphora auf, ihre Verwurzelung in patristischer Theologie und kirchlicher Gebetstradition. Die Charakteristika des alexandrinischen Anaphorentyps und die Textgeschichte sind damit nicht abschliessend erforscht. Über die Herkunft der Basileios-Anaphora handelt J. Fenwick. Er hält die byzantinische Basileios- und die Jerusalemer Jakobos-Anaphora für zwei unabhängige Weiterentwicklungen einer gemeinsamen Quelle. Deren bester Repräsentant sei die sog. alexandrinische Basileios-Anaphora der Kopten. Der kappadokische Kirchenvater selbst soll beide Grundformen des nach ihm benannten Hochgebetes verant-

[20] Zum Beispiel Ibn Kabar, *Lampa tenebrarum* 16 (L. Villecourt, in: *Muséon* 37 [1924] 223) u.ö.

[21] Cod. Paris. gr. 325 (E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*[2] 1 [Frankfurt a.M. 1847] 76. 89), Kacmarcik-Codex (W. F. Macomber, in: *OrChrP* 43 [1977] 319f).

[22] Seit kurzem auch innerhalb der orthodoxen Kirche Griechenlands in Gebrauch; wissenschaftlich wertlose Ausgabe: Hê Theia Leitourgia tou en Hagiois hêmôn Grêgoriou tou Theologou Archiepiskopou Konstantinoupoleôs (Thessalonikê: Hiera Mêtropolis Thessalonikês 1981).

worten[23]. Für die Gregorios-Anaphora bietet A. Gerhards eine neue Ausgabe und einen ersten vollständigen Kommentar. Er ordnet den Text in die Hochgebetstradition ein, befasst sich besonders mit Vorgeschichte und Parallelen der eigentümlichen Christusanrede. Seine Datierung auf die 1. Hälfte des 5. Jh. ist theologiegeschichtlich begründet, die Anaphora unstreitig antiochenischen Typs. Eine Endredaktion durch Patriarch Proklos von Konstantinopel (434-446) wertet Gerhards selbst als »Arbeitshypothese«. Auch dieser Text ist also als Importware in Ägypten heimisch geworden[24].

Zum selben Typ an Christus gerichteter Anaphoren gehören die in Ägypten wohl durch syrische Emigranten verbreitete und in Auszügen erhaltene Anaphora des Johannes von Bostra[25] sowie das Zitat in einer Stifterinschrift der Marienkirche in Babylon/Alt-Kairo[26], jetzt datiert 735[27]. Nicht nur im Süden, sondern auch im Delta kannte man früher also mehr Eucharistiegebete, als das bohairische Messbuch bewahrt.

Befremdlich wirkt, dass im koptischen Patriarchat nicht die alexandrinische Markos-Anaphora das Normalformular bildet, sondern die importierte Basileios-Anaphora, und dies auch im Süden des Landes, im Weissen Kloster[28]. Syrische Charakterzüge weist das Messzeremoniell auf[29]. Generell eine syrische Basis haben zumindest die sakramentlichen Feiern der Kopten[30]. Dies besagt nicht, dass sich ihre Liturgie

[23] Die Behauptung Lugo Garcías (Franciscanum 25 [1983] 161), Cod. Ryl. copt. 477 enthalte die Basileios-Liturgie nach byzantinischem Schema, missversteht die Ausführungen von M. Cramer, in: *BullRylLibr* 50 (1967/68) 315.

[24] Seine ägyptische Geschichte ist weitgehend unerforscht; älteste Handschrift ist nicht das sog. Grosse Euchologion des Weissen Klosters, sondern P.Vindob. K 4854 (olim 70), nur in veralteter Edition vorliegend.

[25] Neued. des syr. Textes H.G. Codrington, in: *Anaphorae Syriacae quotquot in codicibus adhuc repertae sunt* 3,1 [Roma 1981] Nr. XX; vgl. Th.P. Puthenpurackal, *The Syro-Antiochene Anaphora of John of Bostra. A liturgical and theological study*, Diss. Roma: Pont. Univ. Gregoriana (1978).

[26] A. Baumstark, *Zwei nicht erkannte Bruchstücke frühchristlich-griechischer Liturgie Ägyptens*, in: *JbLiturgWiss* 1 (1921) 132/4.

[27] L.S.B. MacCoull, *Redating the Inscription of el-Moallaqa*, in: *ZsPapEp* 64 (1986) 230/4.

[28] Belege: H. Brakmann, in: *OrChr* 66 (1982) 119f. Anm. 10.

[29] So mit dem doppelten Altarzutritt des Priesters in der Vormesse, der euchê tou katapetasmatos in der Prae-Anaphora, der Verbindung von Fractio und Vaterunser.

[30] Für die Kirchweihe nachgewiesen von R.-G. Coquin, *La Consécration des Églises dans le rite copte; ses relations avec le rite syrien et byzantin*, in: *OrSyr* 9 (1964) 149/88, für die Ordinationen von E. Lanne, *Les ordinations dans le rite copte, leurs relations avec les Constitutions Apostoliques et la Tradition d'Hippolyte*, in: *OrSyr* 5 (1960) 81/106; für die Taufe s. O.H.E. KHS-Burmester, *The baptismal rite of the coptic church (A critical study)*, in: *BullSocArchCopt* 11 (1945) 51/60; die Abhängigkeit zeigt sich auch bei der Myronweihe z.B. in der Katechumenenentlassung und im Weihegebet; vgl. H. Denzinger, *Ritus Orientalium Coptorum Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis* 1 (Würzburg 1863) 250. 254/61 mit ebd. 2 (1864) 33. 537/42.

auf die Weiterentwicklung aus Syrien importierter Gottesdienste beschränkt. Schon die Benutzung der Markos/Kyrillos-Anaphora belegt, dass nach Chalkedon auf einheimisches Material zurückgegriffen wurde. Zu fragen ist dennoch, was an koptischer Liturgie ägyptisch-alexandrinisch ist durch Geburt, was durch Adoption. Weiter ist zu fragen, was den bestimmenden Einfluss Syriens erklärt. Allein Nachbarschaft, Aufnahme syrischer Emigranten, Nachahmung, Gewöhnung und planlose Verbreitung? Näher liegt die Annahme, dass dahinter eine Autorität steht, die Institution Patriarchat oder eine oder mehrere Einzelpersönlichkeiten, die sich nach den Wirren infolge Chalkedons bei Reorganisation der Kirche und Liturgie Ägyptens die Ordnungen Syriens zum Vorbild nahmen. Benjamin I. († 665) wird genannt[31], Severos von Antiochien († 538) sei nicht vergessen[32].

Die Spaltung des Patriarchats bewirkt nicht den Untergang des Griechischen als Liturgiesprache der Kopten. Es ist noch heute präsent, auffälligerweise besonders in Formeln, die das Volk angehen[33]. Griechische Texte waren früher noch stärker vertreten. Ältere Handschriften zeigen, dass die Schriftlesungen zunächst griechisch vorgetragen wurden, dann koptisch[34]. Texte für die Diakone und Kantoren werden in Griechisch geboten, teils mit, teils ohne koptische Übersetzung[35]. Der Übergang zum ausschliesslichen Gebrauch des Koptischen scheint sich früh am gründlichsten im Bereich der Priestergebete vollzogen zu haben. Dennoch gab es weiterhin griechisch betende Priester koptischer Konfession. In Deir Balaisa bestand Bedarf für Euchologien in beiden Sprachen[36]. Fragmente einer griechischen Anaphora (Bodl. Ms. Gr. liturg. c. 3 [P], d. 4 [P]) und der koptischen Basileios-Liturgie (P.Bala'izah 28) wurden gefunden, beide von der-

[31] I.H. Dalmais, Art. *Egitto I. Liturgia*, in: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* 1 (Casale 1983) 1112f.

[32] Ihm wird ein Liturgieformular zugeschrieben, von dem Teile noch im Gottesdienst der Kopten begegnen (s. A. Baumstark, *Die syrische Anaphora des Severus von Antiocheia*, in: *JbLiturgWiss* 2 [1922] 92/8); einzigartig ist seine Stellung in den Diptychen des alexandrinisch-koptischen Patriarchats, deren hohes Alter das Diptychon in Boston belegt.

[33] O.H.E. Burmester, *The Greek kîrugmata, versicles & responses and hymns in the Coptic Liturgy*, in: *OrChrP* 2 (1936) 363/94.

[34] K. Treu, *Griechisch-koptische Bilinguen des Neuen Testaments = Koptoligische Studien in der DDR* (Halle 1965) 95/123.

[35] Nur griechisch sind z.B. die Diakonika im P.Berlin 9755 (nach W. Beltz in: *ArchPapForsch* 28 [1978] 109f. »etwa 12. Jh.«) und die Kantorentexte im von L. Vidman bearbeiteten *»Gebetsbuch für Laien«* P.Wess. Prag. gr. 3 (10./11. Jh.).

[36] Zum Kloster und seiner Bibliothek s. J. Doresse, *Les anciens monastères coptes de Moyenne Égypte (du Gebel-et-Tur à Kôm Ishgaou) d'après l'archéologie et l'hagiographie* 2, Diss. (dact.) Paris (1970) 360/4. 411/4. 558.

selben oder eng verwandten Händen des 7. Jh.[37] Das liturgische Beten Nubiens blieb griechisch, wie neuere Hss.-Funde bestätigen. Ausser einer Art Präsanktifikatenliturgie, gleich zweimal bezeugt[38], und einzelnen Gebeten liegen jetzt in Qasr Ibrim entdeckte Fragmente der Markos-Liturgie vor, Bindeglied zwischen den alten Papyri und den mittelalterlichen Handschriften.

Auch aus dem Norden Ägyptens sind mehrere Hss. (13./14. Jh. und jünger) bekannt, deren liturgisch genutzter Text griechisch ist[39]. Trotz gewisser Eigenheiten vertreten sie dieselbe liturgische Ordnung, die auch dem bohairischen Messbuch zugrundeliegt. Einige Indizien deuten auf Alexandreia als ursprüngliche Heimat des griechischen Formulars. Das trifft sich mit der späten, doch unverdächtigen Nachricht, dass einstmals jeder Patriarch der Kopten vor seiner Weihe den Alexandrinern schriftlich versprechen musste, ihre vom Evangelisten Markos überkommene griechische Sprache nicht zu ändern[40].

IV.

Für den ägyptischen Süden bleiben die stilbildenden Zentren unbestimmt. Die Hauptmasse der erhaltenen sahidischen Liturgica stammt aus dem Weissen Kloster und dem Michael-Kloster im Faijum. Hier fehlen jedoch Diakonalien und Euchologien. Aus dem Weissen Kloster hingegen ist so gut wie alles vorhanden, was zur Rekonstruktion seiner Liturgie gebraucht wird: Euchologien, Diakonalien, Lektionare, Homiliare und Verzeichnisse, die angeben, an welchen Tagen welche Texte zu verwenden sind (»Typika«), also alle Bücher der verschiedenen Akteure des Gottesdienstes, die einander ergänzen, folglich gemeinsam studiert werden müssen. Die Schwierigkeiten sind bekannt: Die Blätter sind über alle Welt zerstreut und manche Angabe einstweilen unverständlich. Auch eine Zusammenführung aller Reste garantiert kein lückenloses Bild. Doch niemand würde ein antikes Deckengemälde aufgeben, nur weil es zerfallen ist und Lücken aufweist. Für Region und Epoche ist Besseres nicht gegeben. Daher sind auch Veröffentlichungen hilfreich, die nicht gleich für die Ewigkeit gelten wollen.

[37] P. Kahle, *Coptic Texts from Deir El Bala'izah in Upper Egypt* 1 (London 1954) 405.

[38] Dazu s. H. Brakmann, in: *OrChr* 66 (1982) 120f. Anm. 14f.

[39] Cod. Paris. gr. 325, Kacmarcik-Kodex, Kairo, Kopt. Museum Inv.-Nr. 20 u.a., dazu s. H. Brakmann, in: *OrChr* 66 (1982) 121/6; neue Zeugen nennt U. Zanetti, *Les manuscrits de Dair Abû Maqâr. Inventaire* (Genève 1986) 31 Nr. 199f.

[40] Ibn Sabba', *Kostbare Perle* 80 (V. Mistrih [ed.], *Jûḥanna ibn abi Zakaria ibn Sibâ', Pretiosa margarita de scientiis ecclesiasticis = Stud. Orient. Christ. Aegyptiaca* 16 [Cairo 1966 <1971>] 515).

Erschienen sind inzwischen weitere Materialien aus dem Bereich der Hermeneiai, in Oberägypten in Messe und Stundengebet verwendet und in eigenen Büchern aufgeschrieben. H. Quecke veröffentlicht zwei Blätter von Typika aus dem Weissen Kloster, die angeben, welche Hermeneiai an welchen Tagen zu singen waren. Ausserdem edierte er einen einzigartigen Psalmenindex, der Vorkommen bestimmter Stichwörter (und verwandter Begriffe) im Psalter verzeichnet. Dieser Index eignete sich als Instrument für die Zusammenstellung von Hermeneiai. Denn das sind centoartig zusammengestellte Psalmverse, die irgendwie inhaltlich oder assoziativ zum Fest oder liturgischen Tag passen und meist gleiche Stichwörter aufweisen, eine eigentümliche, vielleicht typisch koptische, Weise christlicher Rezeption des Psalters, die exegese- und frömmigkeitsgeschichtlich zu beachten ist.

U. Zanetti hat eine Liste von Dokumenten bzw. Bibliotheksbeständen aufgestellt, die bei Erforschung der eigenwilligen oberägyptischen Lektionare berücksichtigt werden müssen[41]. Die Schwierigkeiten sind auch hier nicht gering, doch ist Hilfe von der neutestamentlichen Textforschung zu erwarten, die z.T. an denselben Manuskripten arbeitet. So wurde bei Rekonstruktion des Lektionars Gregory-Aland Nr. L 1575 erkannt, dass der griechische Text der Lesung aus den Apostelbriefen gekürzt ist gegenüber dem koptischen[42]. Unterägyptischer Umgang mit nunmehr koptischen und arabischen Perikopen hat also hier sein Vorbild.

Aus dem sahidischen Antiphonen-Buch M 575 veröffentlicht J. Horn ein Lied auf die Märtyrer Psote und Kallinikos und sucht das Verhältnis zum bohairischen Difnar zu bestimmen. Sonderüberlieferungen des Südens verkörpert noch die oberägyptische Rezension des arabischen Synaxarions, mit deren Bearbeitung R.-G. Coquin befasst ist[43].

V.

Die liturgischen Traditionen Unterägyptens begründen die heutigen Consuetudines der ganzen koptischen Kirche. Prägende Zentren waren

[41] Zanetti, *Lectionnaires* 14/23.

[42] K. Schüssler, *Eine griechisch-koptische Handschrift des Apostolos* (L 1575 und 0129, 0203), in: K. Aland (Hg.), *Materialien zur neutestamentlichen Handschriftenkunde* 1 (Berlin 1969) 218/65. Eine Parallele bietet die Verlesung der Weiheurkunde des Patriarchen und der Bischöfe, von der man auch nur noch den Anfang des traditionellen griechischen Textes und vollständig die koptische Ausfertigung vorträgt (Denzinger a.a.O., 2, 50/4; J.M. Plumley, *The scrolls of Bishop Timotheos. Two documents from medieval Nubia* [London 1975] 8. 17).

[43] Vgl. auch G. Colin, *Le synaxaire éthiopien. État actuel de la question*, in: *AnBoll* 106 (1988) 280/3.

offenbar der Gottesdienst des Patriarchen und der sketischen Klöster. Die erhaltenen liturgischen Bücher sind selten älter als das 13. Jh.[44], treten aber sogleich in einer entwickelten und im wesentlichen endgültigen Gestalt auf. Ihre Redaktion muss also vor dem Einsetzen handschriftlicher Überlieferung erfolgt sein. Wann und wo, bleibt die Frage.

Aus der Messfeier hat S. Brock einige Diakonika koptischer Tradition in einer syrischen Handschrift des 10. Jh. entdeckt. Sie regen zur bisher vernachlässigten Beschäftigung mit den Diakonenbüchern an. Bischof Johannes Malak († 1985) hat Vorarbeiten zum eucharistischen Abschnitt eines Caeremoniale Copticum vorgelegt. Alles ist reich, freilich nicht immer genau, aus den Quellen belegt.

Die Monographie von W. Hassab Alla über die Kindertaufe ist keine liturgiewissenschaftliche Untersuchung, sondern eine Rechtfertigung der Praxis der kopt.-orth. Kirche gegenüber ihrer Infragestellung seitens protestantischer Kopten. Seine liturgiehistorische Skizze der koptischen Taufe hätte gewonnen, wären die grundlegenden Arbeiten von G. Kretschmar[45] berücksichtigt. Den arabischen Teil einer Handschrift der koptischen Initiationsliturgie, Cod. RKM 32-27 v.J. 1589, untersucht J. Retsö.

Einiges Licht in Verfassung und Geschichte des heutigen Stundengebetes hatte H. Quecke gebracht[46]. R. Taft stellt zusammen, was bekannt, was vermutet, was noch zu erforschen ist. Das koptische Horologion und dessen Horen sind monastischer Herkunft. Das Weihrauchoffizium am Morgen und Abend erwuchs aus der Liturgie weltlicher Kirchen, ebenso die gesungene »Psalmodia« des Abends und der Nacht, beide vermutlich Abkömmlinge der Laudes, des Morgenlobs, die zweite mit Elementen der Vigil, der Nachtwache. Die einstige kathedrale Vesper Ägyptens scheint in Äthiopien weiterzuleben und im koptischen Weihrauchoffizium am Abend. Die Veröffentlichung neuer

[44] Ältestes datierbares bohairisches Euchologion (1. H. 13. Jh.) scheint ein fragmentierter Codex aus dem Makarios-Kloster (O. H. E. KHS-BURMESTER, *Fragments of a Late XIIth to Early XIIIth Century Bohairic Euchologion from the Monastery of St. Macarius in Scetis*, in: *BullSocArchCopt* 10 [1967/68] 15/47), ältestes datiertes Pontificale Lond. Brit. Libr. Or. 8774 v.J. 1302 (B. LAYTON, *Catalogue of Coptic literary manuscripts in the British Library acquired since the year 1906* [London 1987] N° 233).

[45] G. KRETSCHMAR, *Beiträge zur Geschichte der Liturgie, insbesondere der Taufliturgie, in Ägypten*, in: *JbLiturgHymn* 8 (1963) 1/54, DERS., *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, in: *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes* 5 (Kassel 1970) 1/348, bes. 210/22. 284/7.

[46] H. QUECKE, *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet* = *PIOL* 3 (Louvain 1979) 1/86.

einschlägiger Quellen aus Handschriften des Makarios-Klosters ist angekündigt[47].

Für die Feiern im Kreis des Jahres ist zu melden die Veröffentlichung eines weiteren Zeugen (14. Jh.) der Kniebeugungszeremonie am Ende der Osterzeit durch S. Pernigotti und A. Amaldi sowie die Analyse eines arabischen Homiliars für Fastenzeit und Heilige Woche durch J.-M. Sauget († 1988). Neuheitswert besitzen vor allem die Arbeiten von U. Zanetti, Vorstudien für eine künftige Ausgabe der Lektionare und verwandter Texte, ihrerseits Voraussetzung für ein genaueres Studium der biblischen Leseordnung, ihrer Geschichte, theologischen Tendenzen und Absichten, der Einflüsse von und auf Ordnungen anderer Kirchen.

Perikopenforschung ist eine wichtige, doch nicht sonderlich beliebte Spezialdisziplin der Liturgiewissenschaft, weil sie unendliche Mühen bereitet und der Gewinn auf den ersten Blick bescheiden wirkt. Die Mühen, die überstandenen und die künftigen, macht auch Zanettis Monographie deutlich. Doch sie bringt auch schon Ergebnisse von allgemeinerem Interesse. Dazu gehört, dass die Erkenntnis Th. Klausers gleichfalls für Ägypten gilt: Die Randnote ist die ursprüngliche Form der Perikopenaufzeichnung, die Listen- und Lektionarform stellt erst die 2. und 3. Entwicklungsstufe dar[48]. Die von Zanetti untersuchten Hss. zeigen, dass in Unterägypten verschiedene, wenn auch verwandte Leseordnungen nebeneinander existierten. Die Differenzen sind z.T. möglicherweise Reflex unterschiedlicher Häufigkeit der Messfeier. Ein Teil der Zeugen tradiert noch Material für die alten Fasttage Mittwoch und Freitag sowie den Samstag. Die einst für Ägypten charakteristische samstägliche Eucharistiefeier ist jedoch noch vor 1400 ausser Mode gekommen. Das macht uns verständlich, warum der äthiopische Kaiser Zar'a Ya'qob (1434-1463) den Sabbat gegen den Widerstand gleich einer ganzen Reihe seiner koptischen Metropoliten durchsetzen musste[49].

Postum erschien O.H.E. Khs-Burmesters Ausgabe der koptischen Ordinationsliturgie von der Bestellung des Lektors bis zur Weihe des

[47] U. Zanetti, *Horologion copte et vêpres byzantines* (im Druck); ders., *La distribution des psaumes dans l'horologion copte* (im Druck).

[48] Th. Klauser, *Das römische Capitulare Evangeliorum* = *LiturgQuellForsch* 28 (Münster 1935) XVf.

[49] Getatchew Haile, *The letter of Archbishops Mika'el and Gabre'el concerning the observance of saturday*, in: *JournSemitStud* 26 (1981) 73/8; in diesem Hirtenschreiben v.J. 1449 räumen die beiden Metropoliten ein, dass die Feier des Sabbats von ihren (gleichfalls aus Ägypten stammenden) Vorgängern Salama († 1388) und Bartholomäus († 1436) sowie anfänglich auch von ihnen selbst abgelehnt worden ist. Erst eine theologische Disputation mit dem Kaiser habe sie überzeugt.

Bischofs. Es fehlt jetzt noch die Ordnung für die Feier der Inthronisation eines Bischofs in seiner Diözese.

Die Neuausgabe wird verhindern, dass weiterhin Änderungen und Versehen des katholischen Pontificale-Drucks des 18. Jh. die Forschung belasten. Zu bedauern ist freilich, dass sich die Edition, radikaler noch als vor Jahren bei der Patriarchenweihe[50], auf nur eine Handschrift (Kairo, Kopt. Museum 253Lit. v.J. 1364) stützt, mag diese auch in der Neuzeit als Authenticum des Patriarchats gedient haben[51]. Die bohairischen Ordinationsordines erweisen sich zwar als relativ einheitlich und stabil. Dennoch finden sich Varianten, die Beachtung verdienen. So bietet die Handschrift Lond. Brit. Libr. Or. 434 (vielleicht 13. Jh.) bei der Diakonenweihe vor dem heute üblichen Weihegebet aus den Apostolischen Konstitutionen zusätzlich noch das in Syrien benutzte Weihegebet, dieses ohne arabische Übersetzung, also ungebräuchlich[52]. Daraus folgt mit einiger Sicherheit, dass man bei oder nach Übernahme der syrischen Weiheliturgie in Ägypten die pseudapostolischen Texte einfügte, nicht weil Gebete fehlten, sondern weil man die anderen für besser autorisiert hielt. Die Patriarchenweihe im Leningrader Ms. Dorn 627 (nach Katalog 13./14. Jh.) enthält einen ungewöhnlichen Passus, wonach der erste Bischof Nordägyptens und der erste Bischof Südägyptens den neuen Patriarchen zu weihen haben[53]. Das bestätigt nicht nur, dass Südägypten als eigene kirchliche Einheit angesehen wurde, sondern bezeugt, dass die südägyptischen Bischöfe nicht generell den Bischöfen des Nordens nachzustehen hatten, wie dies beim Streit um die Rangordnung der Bischöfe Ägyptens im 13. Jh. mit grossem theologischen Aufwand verkündet wird[54].

Eine bessere Kenntnis auch der »langweiligen« bohairischen liturgischen Handschriften ist deshalb wünschenswert. Für die Bestände des Makarios-Klosters ist ein Katalog in Arbeit. Seine Methode der Beschreibung von Euchologien wird im »Muséon« dargestellt und gerechtfertigt.

Ein letztes Wort soll den grossen arabophonen Liturgikern Ägyptens

[50] O. H. E. KHS-BURMESTER, *The Rite of Consecration of the Patriarch of Alexandria* (Le Caire 1960).

[51] C. KOPP, *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche* = *Orientalia Christiana* 25, 1/Num. 75 (Roma 1932) 176.

[52] R. MOURET, *L'ordination d'un diacre dans le rite copte*, Mémoire (dact.) de Diplôme de l'E.P.H.E., V^e section, Paris (1976) 21/4; vgl. 80/5. 99f.

[53] RENAUDOT a.a.O., 1, 441; der Nachweis, dass Cod. Dorn 627 Renaudots Vorlage war, erfolgt an anderer Stelle.

[54] G. GRAF. *Die Rangordnung der Bischöfe Ägyptens nach einem protokollarischen Bericht des Patriarchen Kyrillus ibn Laḳlaḳ*, in: *OrChr* 24 (1927) 299/337.

gelten: Ibn Kabar, Ibn Sabba^{c} und kleinere Propheten. Ihre Werke sind unersetzliche Quellen, der Stand der Editionen und Untersuchungen aber alles andere als befriedigend. Für Ibn Kabar wurde 1307/08 ein koptischer liturgischer Kodex gefertigt, offenbar Teil seiner Dokumentation. Eine Untersuchung darüber ist vor über 60 Jahren angekündigt worden[55], aber nie erschienen. So langsam ist manchmal der Fortschritt in der koptischen Liturgiewissenschaft. Die Arbeit der letzten vier Jahre braucht sich davor nicht zu verstecken.

Bibliographie

Bastianii G. / Gallazzii C., P. Cair. 10 395A: *frammento liturgico*, in: *ZsPapEp* 58 (1985) 99/102.

Boter G. J., *A Christian Liturgical Ostracon*, in: *ZsPapEp* 70 (1987) 119/22.

Brakmann H., *Severos unter den Alexandrinern. Zum liturgischen Diptychon in Boston*, in: *JbAntChrist* 26 (1983) 54/8.

Brakmann H., *Synaxis katholikê in Alexandreia. Zur Verbreitung des christlichen Stationsgottesdienstes*, in: *JbAntChrist* 30 (1987) 74/89.

Brakmann H., *Zur »euchê tês karpophorias« in der melchitischen Markos-Liturgie*, in: *EphLiturg* 98 (1984) 75/80.

Brakmann H., *Zu den Fragmenten einer griechischen Basileios-Liturgie aus dem koptischen Makarios-Kloster*, in: *OrChr* 66 (1982) 118/43.

Brakmann H., *Zur Bedeutung des Sinaiticus graecus 2148 für die Geschichte der melchitischen Markos-Liturgie*, in: *JbÖstByz* 30 (1981) 239/48.

Brakmann H., *Der Berliner Papyrus 13 918 und das griech. Euchologion-Fragment von Deir el-Bala'izah*, in: *OstkSt* 36 (1987) 31/8.

Brashear W., *Ein byzantinischer christlicher Hymnus* (P.Rainer Cent. 31, P.Louvre E 6581, P.Berol. 5478 und 21 292), in: *ZsPapEp* 59 (1985) 91/106.

Brashear W., *Holz- und Wachstafeln der Sammlung Kiseleff*, in: *Enchoria* 13 (1985) 13/23 Taf. 1/13; 14 (1986) 1/19, Taf. 1/12.

Brock S. P., *Tenth-century diptychs of the Coptic Orthodox Church in a Syriac manuscript*, in: *BullSocArchCopt* 26 (1984) 23/9.

Burmester O. H. E. KHS-, *Ordination Rites of the Coptic Church* (Text according to Ms. 253 Lit., Coptic Museum) = *Publ. de la Soc. d'Archéol. Copte, Textes et Documents* 16 (Le Caire 1985).

Coquin R.-G., *Où faut-il localiser le Monastère de la Crypte*, in: *AnBoll* 105 (1987) 135/8

Cuming G. J., *The Anaphora of St. Marc. A Study in Development*, in: *Muséon* 95 (1982) 115/29, zu P.Strasb. inv. 254.

Davril, A., *Die Psalmodie bei den Wüstenvätern*, in: *Erbe u. Auftrag* 63 (1987) 454/61; französischer Text in: *CollCist* 49 (1987) 132/40.

[55] L. Villecourt, *Les observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'église copte*, in: *Muséon* 38 (1925) 281 Anm. 1.

DEVOS P., *Un témoin copte de la plus ancienne anaphore en grec*, in: *AnBoll* 104 (1986) 126.

DIETHARDT J. M. / NIEDERWIMMER K., *Ein Psalm und ein christl. Hymnus auf Papyrus*, in: *JbÖstByz* 36 (1986) 61/4.

DRAGOMIR N., *Liturghiile bisericii copte şi ale bisericii etiopiene (în ritul Alexandrin) in comparaţie cu cele ale bisericii ortodoxe*, in: *Studii teologice* 36 (1984) 233/47.

DUFRASNE M.-D., *Les tendances ariennes et pneumatomaques de l'eucologe du Pseudo-Sérapion*. Diss. (dact.) Louvain-la-Neuve (1981).

FENWICK J. R. K., *An Investigation into the Common Origin of the Anaphoras of the Liturgies of St. Basil and St. James*. Ph. D. Thesis, Univ. of London (1985), erscheint in OrChrAn.

FENWICK J., *Fourth Century Anaphoral Techniques* = *Grove Lit. Stud.* 45 (Bramcote 1986).

FOTI M. B., *Due testimoni della scrittura »ad asso di picche« nel Fondo del SS. Salvatore della Biblioteca Universitaria di Messina, i Mss. Mess. gr. 116 e 117*, in: *Calabria Bizantina. Tradizione di pietà e tradizione scrittoria nelle Calabria greca medievale* (Reggio / Roma 1983) 161/75.

FREND W. H. C. / DRAGAS G., *A Eucharistic Sequence from Q'asr Ibrim*, in: *JbAntChrist* 30 (1987) 90/8, 2 Taf.: Markos-Liturgie.

FREND W. H. C., *Some Greek liturgical fragments from Q'asr Ibrim in Nubia*, in: *Studia Patristica* 15 = TU 128 (Berlin 1984) 545/53.

GAMBER K., *Teilstück einer Anaphora auf einem Pergamentblatt des 5./6. Jahrhunderts aus Ägypten*, in: *OstkStud* 36 (1987) 186/92, zu P.Berlin 17 032.

GAMBER K., *Liturgiegeschichtliche Bemerkungen zum Würzburger Papyrus Nr. 20*, in: *Miscel·lània Papirològica R. Roca-Puig* (Barcelona 1987) 129/32, zu P.Würzb. 3.

GAMBER K., *Teile einer Anaphora auf einem ägyptischen Papyrus-Amulett des 5. Jahrhunderts*, in: *OstkSt* 34 (1985) 178/82, zu P.Berlin 13 918.

GERHARDS A., *Die griechische Gregoriosanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets* = *LitQuellForsch* 65 (Münster 1984).

HASSAB ALLA W., *Évolution historique du rite et de la pratique du baptême dans l'église copte orthodoxe d'Alexandrie*, in: *Monde Copte* 13 (1988) 26/33.

HASSAB ALLA W., *Le baptême des enfants dans la tradition de l'église copte d'Alexandrie* (Fribourg 1985).

HORN J., *Studien zu den Märtyrern des nördlichen Oberägypten* 1. *Märtyrerverehrung und Märtyrerlegende im Werk des Schenute* = *GöttOrForsch* 4, 15 (Wiesbaden 1986).

JACOB A., *La date, la patrie et le modèle d'un rouleau italo-grec* (Messanensis gr. 177), in: *Helikon* 22-27 (1982/87 [1988]) 109/25.

JANERAS S., *Una oració per al ritu de la pau en els papirs 21 231 de Berlín i 249 de Londres*, in: *Miscel·lània Papirològica R. Roca-Puig* (Barcelona 1987) 149/57.

JANERAS S., *L'original grec del fragment copte de Lovaina núm. 27 en l'Anàfora de Barcelona*, in: *Miscel·lània litúrgica Catalana* 3 (Barcelona 1984) 13/25.

KACZYNSKI R., *Das Vorsteheramt im Gottesdienst nach dem Zeugnis der Ordinationsliturgie des Ostens und des Westens*, in: *LiturgJb* 35 (1985) 69/84.

KRAMER B. / HAGEDORN D., *Griechische Texte der Heidelberger Papyrus-Sammlung* (P. Heid. IV) = *Veröff. aus der Heidelb. Papyrus-Slg.* NF 5 (Heidelberg 1986).

Lugo García, H., *L'anaphore alexandrine de Saint Marc, selon le codex Vatican 1970. Étude d'histoire comparée de la liturgie*, in: *Franciscanum* 25 (1983) 147/214; 26 (1984) 243/342.

MacCoull L. S. B., *Further Notes on P. Vindob.* G 42377 R, in: *ZsPapEp* 69 (1987) 291f.

Madey J., *Die eucharistische Liturgie in der koptischen Kirche*, in: *Der Christl. Osten* 40 (1985) 77/103. 150/62, nach:

Malak I., *The Eucharistic Divine Liturgy according to the rite of the Coptic Church of Alexandria*, in: J. Madey (ed.), *The Eucharistic Liturgy in the Christian East* (Kottayam / Paderborn 1982) 1/34.

Maltomimi, *P.Vindob. G 26 030: Doxologia megalê*, in: *ZsPapEp* 60 (1985) 267/72.

Mazza E., *Una anafora incompleta? Il papiro Strasbourg Gr. 254*, in: *EphLiturg* 99 (1985) 425/36.

Metzger B. M., *Bilingualism and Polylingualism in Antiquity With a Check-List of New Testament MSS, written in more than one Language*, in: *The New Testament Age, Festschr. Bo Reicke* 2 (Macon GA 1984) 327/34.

Nagel P., *Griechisch-koptische Bilinguen des Alten Testaments*, in: P. Nagel (ed.), *Graeco-Coptica* (Halle 1984) 231/57.

Nasrallah J., *La liturgie des Patriarcats melchites 969 à 1300*, in: *OrChr* 71 (1987) 156/81.

Pernigotti S. / Amaldi A., *Pagine di un codice copto-arabo nel Museo Nazionale di S. Matteo a Pisa* (Pisa 1982 [1983]).

Quecke H., *Ein koptischer Psalmenindex*, in: *Orientalia* 56 (1987) 263/91.

Quecke H., *Gebet und Gottesdienst der Mönche nach den Texten*, in: *Le site monastique copte des Kellia. Sources historiques et explorations archéologiques* (Genève 1986) 93/103.

Quecke H., *Zwei Blätter aus koptischen Hermenaia-Typika in der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek* (P.Vindob. K 9725 und 9734), in: *Festschrift zum 100-jährigen Bestehen der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek. Papyrus Erzherzog Rainer* (P.Rainer Cent.) (Wien 1983) 194/206, Taf. 13/6.

Retsö, J., *Middle Arabic in a Coptic-Arabic Manuscript in the Röhsska Konstslöjdmuséet, Göteborg, Sweden*, in: *Studia Orientalia* 55 (1984) 315/37.

Roca-Puig R., *La »Creació« a l'Anàfora de Barcelona, Papyri Barcinonenses*, in: *Contribució a la historia de l'Església Catalana, Festschr. J. Bonet i Baltà* = Bibl. Abat Oliba 27 (Montserrat 1983) 1/18.

Roca-Puig R., *La »Redempció« a l'Anàfora de Barcelona. Papir de Barcelona*, Inv. n° 154b (Barcelona 1982).

Roca-Puig R., *La »Litúrgia angèlica« a l'Anàfora de Barcelona. Papir de Barcelona*, Inv. n° 154b (Barcelona 1983).

Roca-Puig R., *»Transició« i »Ofrena« a l'Anàfora de Barcelona. Papir de Barcelona*, Inv. n° 154b-155a (Barcelona 1984).

Roca-Puig R., *L'epíclesi primera a l'Anàfora de Barcelona.* P.Barc. Inv. n° 155a, lín. 2-7 (Barcelona 1987).

Roca-Puig R., *Congregati agentes memoriam mysterii*, in: *Nubia et Oriens Christianus, Festschr. C. D. G. Müller* (Köln 1987 [1988]) 211/31. Ed. von P.Barc. inv. 155a Z. 14-18.

SAUGET J.-M., *Un homéliaire copte en arabe pour le Carême et la Semaine Sainte, le Vatican arabe 75*, in: *Antidoron, Festschr. M. Geerard* (Wetteren 1984) 201/40.

SCHÜTZ W., *Der christliche Gottesdienst bei Origenes* (Stuttgart 1984).

SIJPESTEIJN P. J. / TREU K., *Zum liturgischen Fragment P. Würzb. 3*, in: *ZsPapEp* 72 (1988) 67f.

SPINKS B. D., *A Complete Anaphora? A Note on Strasbourg Gr. 254*, in: *HeythrJourn* 25 (1984) 51/9.

STEPHANOPOULOS Th. K., *Zum Marienhymnus P. Heid. 294*, in: *ZsPapEp* 66 (1986) 77f.

TAFT R., *Praise in the Desert. The Coptic monastic office yesterday and today*, in: *Worship* 56 (1982) 512/36.

TAFT R., *The Liturgy of the Hours in the Christian East. Origins, meaning, place in the life of the church* (Cochin, Kerala 1984), bespr. von H. QUECKE, in: *OrChrP* 51 (1985) 449/52.

TAFT R., *A Pilgrimage in the Origins of Religious Life: The Fathers of the Desert Today*, in: *AmerBenedRev* 36 (1985) 113/42.

TAFT R., *The Liturgy of the Hours in East and West* (Collegeville 1985).

TREU K., *Varia Christiana II*, in: *ArchPapForsch* 32 (1986) 23/31, Abb. 7/14.

VIDMAN L., *Ein griech. Stundengebet in einem Prager Payrus aus arab. Zeit*, in: P. NAGEL (ed.), *Graeco-Coptica* (Halle 1984) 259/69, Edition:

VIDMAN L., *Rotolo liturgico* (Gr. I 27 + Ar II 74 + Ar. III 193), in: R. PINTAUDI / R. DOSTÁLOVÁ / L. VIDMAN, *Papyri Graecae Wessely Pragenses = Papyrologica Florentina 16* (Firenze 1988) 30/41.

WEGMAN H. A. J., *Une anaphore incomplète? Les fragments sur Papyrus Strasbourg Gr. 254*, in: R. VAN DEN BOEK / M. J. VERMASEREN (ed.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions = EPRO 91 (Leiden 1981) 432/50.*

WOLF B. u. M. (Übers.), *Agpeya. Das koptische Stundenbuch* (Würzburg 1984).

ZANETTI U., *Premières recherches sur les lectionnaires coptes*, in: *EphLiturg* 98 (1984) 3/34.

ZANETTI U., *Les lectionnaires coptes annuels. Basse-Égypte* = PIOL 33 (Louvain-la-Neuve 1985).

ZANETTI U., *Esquisse d'une typologie des euchologes coptes bohaïriques*, in: *Muséon* 100 (1987) 407/18.

LA DORMITION CHEZ LES COPTES

Michel VAN ESBROECK
Universität München

Parmi les singularités des usages liturgiques coptes, il en est une qui distingue cette tradition de toutes les autres de l'Orient: la division de la fête de l'Assomption en deux moments séparés par 206 jours, à savoir le 21 Tobe ou 16 janvier pour la Dormition proprement dite, et le 16 Mésoré ou 9 août pour l'Ascension du corps de la Vierge au ciel[1].

Une série de rencontres dans des documents peu employés et dans diverses traditions m'ont amené à la conviction que les circonstances historiques de l'installation de cette célébration double peuvent être retrouvées et comprises dans le contexte exact de leur première finalité. C'est ce que je voudrais exposer ici dans le temps relativement court d'une communication.

Il ne s'agit pas de revenir ici sur l'abondante tradition de récits divers transmis en copte, en arabe et en éthiopien, comme A. van Lantschoot l'avait une première fois fort bien analysée[2]. Ces données par elles-mêmes fort intéressantes illustrent comment les légendes coptes justifient de fait la distance de 206 jours entre les deux célébrations[3]. Mais elles ne permettent pas d'en expliquer l'origine.

C'est la convergence d'une série de documents qui m'a amené à offrir une explication historique que je crois cohérente. J'énumère au préalable les principales sources qui m'ont amené à cette nouvelle formulation.

1) Le panégyrique de Macaire de Tkôw par le pseudo-Dioscore[4].
2) Le témoignage de Nicéphore Calliste Xanthopoulos[5].
3) La légende de sainte Hilaria fille de Zénon[6].

[1] M. DE FENOYL, *Le sanctoral copte*, Beyrouth 1960, pp. 117 et 181.

[2] A. VAN LANTSCHOOT, *«L'assomption de la Vierge chez les Coptes*, dans *Gregorianum* 27 (1946), pp. 493-526.

[3] M. van ESBROECK, *Les textes littéraires sur l'Assomption avant le X^e siècle*, dans F. BOVON et alii, *Les Actes Apocryphes des Apôtres*, Genève 1981, pp. 271-271.

[4] DIOSCORUS = D. W. JOHNSON, *A Panegyric on Macarius, Bishop of Tkôw, Attributed to Dioscorus of Alexandria*, Louvain 1980. [= CSCO 415 (textus) et 416 (versio)].

[5] NICEPHORE = *Nicephori Callisti Xanthopuli Ecclesiasticae Historiae libri* XVIII, tomus XV, dans *Patrologia Graeca*, vol. 147 (1865), col. 9-115.

[6] J. DRESCHER, *Three Coptic Legends. Hilaria * Archellites * The Seven Sleepers*, Le Caire 1947, pp. 1-13.

4) La légende de sainte Sophie de Jérusalem[7].

5) Le papyrus acéphale de Turin édité sous le nom de «Eudoxie et le saint Sépulcre» par Tito Orlandi[8].

6) Un petit traité pseudo-basilien arménien que le contexte force à dater de 451[9].

À vrai dire, un simple coup d'œil sur le Synaxaire permet déjà de constater que, sous la date du 21 Tobe, les légendes ont conflué[10].

À cet ensemble nous joindrons une confirmation indirecte que nous emprunterons à la Pistis Sophia, le dernier des documents ici employés[11].

Peu de légendes s'avèrent plus délicates à l'interprétation que celle de Constantin et sa sœur vierge Eudoxie, qui, 365 ans après la résurrection, sont invités à retrouver le saint sépulcre et l'inscription de la croix composée sur les ordres de Pilate. Le narrateur est parfaitement conscient de ce que la croix a déjà été découverte par la mère de Constantin, Hélène[12]. Les deux Inventions sont donc complémentaires aux yeux de l'auteur de cette nouvelle présentation des symboles sacrés d'un Empire nouvellement chrétien. Pourquoi alors ce nouveau récit? Une foule de détails permettent cependant de le situer, car il en prolonge la méthode symbolique. Précisément les deux légendes de sainte Hilaria et de sainte Sophie sont également des écrits de la même veine. La sœur de Constantin est en effet élevée dans un palais tout en or et en diamants, afin de lui laisser dans sa virginité le seul contact avec le ciel, et c'est bien du ciel que Jésus-Christ, toujours précédé de saint Michel, vient lui demander de faire son expédition à Jérusalem pour retrouver la pierre jadis roulée par l'ange à l'entrée du sépulchre.

Contraints de résumer ici, disons simplement que la légende prototype de conversion est celle d'Aseneth, enfermée dans la tour par Putiphar, et se convertissant au vu de Joseph se portant à sa rencontre[13]. Pareillement, sainte Barbe et sainte Christine racontent l'histoire de la conversion à la foi chrétienne à partir du paganisme des

[7] Codex 4869 de Paris, dans R. Basset, *Le synaxaire arabe-jacobite*, dans *Patrologia Orientalis*, 11 (1915), pp. 639-653.

[8] Eudoxia = T. Orlandi, B. A. Pearson and H. A. Drake, *Eudoxia and the Holy Sepulchre. A Constantinian Legend in Coptic*, Milan 1980.

[9] Pseudo-Basile = M. van Esbroeck, *Un court traité pseudo-Basilien de mouvance aaronite conservé en arménien*, dans *Le Muséon*, t. 100 (1987), pp. 385-395.

[10] R. Basset, *Le synaxaire*, pp. 621-653.

[11] Pistis Sophia = C. Schmidt, *Pistis Sophia*, Copenhague 1925 [= Coptica consilio et impensis Instituti Rask-Oerstediani II].

[12] Eudoxia, p. 60, n° 57.

[13] Cf. M. Philonenko, *Joseph et Aseneth*, Leiden 1961, pp. 110-117.

parents, en présentant d'abord la vierge, symbole de la communauté convertie sous un pouvoir adverse, élevée dans la chambre d'or où le roi local l'a réservée au parti le plus brillant; dans le cas d'Aseneth, il s'agit du fils de Pharaon, dans les autres cas, le mariage ne peut s'accomplir parce que la fille du roi s'est donnée à Jésus avant que son père n'ait pu décider d'une fructueuse alliance. Plus particulièrement, la légende de la Paix de Constantin personnifiée module exactement les mêmes thèmes: Irène la grande est en effet poursuivie, après la conversion de son propre père, dans les cinq villes frontières de l'empire, à l'époque de Constantin et Sapor, et les cinq villes se trouvent exactement sur le limes oriental de l'Empire Romain, tant il est vrai qu'il s'agit bien de la paix personnifiée, véritable martyre face à la persistance des Perses dans l'incroyance[14]. C'est ainsi également que la première partie de la légende d'Eudoxie nous montre la sœur de Constantin isolée dans la chambre d'or, au moment où Constantin est opposé, non sans de grands miracles, à la pression des Perses. Ici comme là, les Perses sont le premier souci du narrateur, et les cinq rois Perses montrent bien que les légendes sont parentes[15]. Or, la légende d'Irène porte une date implicite extrêmement précise: après 356, l'année de la translation par Constance des reliques des apôtres André, Luc et Timothée à Constantinople. La présence de Timothée est requise parce qu'il n'y avait pas de reliques de saint Jean à Éphèse, et que ce n'est qu'à travers Timothée que l'héritage du patriarcat d'Éphèse pouvait se revendiquer à Constantinople. Or, à la fin de la légende d'Irène cette dernière prend la place dans le tombeau vide laissé par Timothée à Éphèse, ce qui est impensable avant 356. Par contre, la légende entière est complètement minée par le règne de Julien l'Apostat, qui a posé à l'héraldique légendaire des problèmes nouveaux, comme on le voit dans la légende syriaque de Julien l'Apostat et de saint Jovien son successeur[16].

Précisément, les légendes de Hilaria fille de Zénon, et surtout celle de Sophie de Jérusalem, s'inscrivent dans le même registre symbolique, elles qui toutes deux, meurent le même jour que la Vierge le 21 Tobi.

[14] M. van Esbroeck, *Le saint comme symbole*, dans *The Byzantine Saint*, ed. S. Hackel, Chester 1981, pp. 138-139.

[15] Eudoxia, chap. 20-24 et 30; chap. 33-34 pour Eudoxie. Les noms coptes sont chap. 30 Nicomedes, Ur, Armenus, Lemontus et Appian; les noms dans la Passion de sainte Irène sont: Sebastianos, Sedekias, Sabor, Datianos et Adrianos, cf. A. Wirth, *Danae in christlichen Legenden*, Prague-Vienne-Leipzig 1892, p. 117.

[16] M. van Esbroeck, *Le soi disant roman de Julien l'Apostat*, dans H. J. W. Drijvers, R. Lavenant, C. Molenberg et G. J. Reinink, *IV Symposium syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature*, Rome 1987, pp. 191-202.

Chacune avait à l'origine à sa disposition le luxe d'une vie princière intégrale, réservée aux meilleurs partis. Mais Hilaria choisit de vivre moniale, et pour parvenir à fuir la cour de Constantinople, elle se fait moine, eunuque Hilarion en Égypte. La fille cadette de Zénon, l'empereur, Théopistè, est cependant malade, et Zénon en arrive à recourir sans le savoir à la foi orthodoxe de sa fille ainée, qu'il prend pour un eunuque thaumaturge. Inutile de dire que la fille cadette — et sûrement il faut entendre ici l'ensemble de la communauté religieuse de Constantinople — est guérie dès que Zénon donne l'Henotikon, destiné à effacer, aux yeux des créateurs des légendes, l'infâme concession de Chalcédoine au nestorianisme, qui livrait Constantinople à la pire des épidémies: la perte de l'orthodoxie, de la vraie foi. Les données chronologiques, fort parcimonieuses dans cette vie, indiquent tout de même que Théopistè guérit après neuf ans (474-482), et que de retour à Scété, le moine Hilarion vécut encore 12 ans: de 482 à 491, c'est le reste de la période hénotique de l'empereur Zénon[17].

La Vie de sainte Sophie de Jérusalem ne se trouve que dans un seul des quatre manuscrits utilisés dans l'édition de Basset: sa légende ne fait nulle part surface de manière isolée. Nous l'avons jadis analysée[18]: sainte Sophie était la femme d'un patrice de la cour d'Arcadius et Honorius, un certain Castor qui lui donna trois enfants, Étienne, Marc et Paul. Elle tomba veuve et se mit à prier devant la croix d'or de sa chambre raffinée, de son pavillon de rêve. La Vierge lui apparaît et l'appelle à plaire à Dieu dans une autre ville, qu'elle atteint sur une nuée. C'est Jérusalem, où elle mène désormais la vie cachée d'une ascète. Mais les enfants recherchent leur mère, et la retrouvent in extremis. Le 11 Tobi, elle tombe malade. La Vierge lui apparaît et dit: «Tu viendras reposer avec moi, mais tu verras tes trois fils avant ta mort. Ils emporteront ton corps à Constantinople et le placeront dans le pavillon d'or. Il transformeront ta maison en une église sous l'invocation de ton Fils, et elle sera éternellement l'église principale de l'empereur». À l'aube du 21 Tobi, les enfants arrivent. Sophie rendit l'âme le même jour, et fut placée dans l'église que Jean Chrysostome consacra au Père, au Fils et au saint Esprit, mais qu'on appela sainte Sophie. Comme sainte Irène, sainte Sophie devient une dénomination d'Église.

À l'époque d'Arcadius, sous Jean Chrysostome, la foi n'avait pas encore été blessée par l'odieux refus du titre de Theotokos pour la vierge Marie, et Constantinople ne s'était pas fourvoyée dans les

[17] M. van Esbroeck, *La légende géorgienne de l'ascète Nisime*, dans *Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes*, t. 1 (1985), pp. 121-122.

[18] M. van Esbroeck, *Le saint comme symbole*, pp. 132-133 et 134.

distinctions subtiles de deux natures différentes dans le Christ. Les enfants légitime de la Sagesse à Constantinople sont alors Étienne: sans doute pour Jérusalem, Paul: sans doute pour Constantinople, et Marc: sans doute pour Alexandrie. La Sagesse ne fait pas encourir à ses enfants le risque d'un nouveau père, de parti chalcédonien. Dans l'ascèse de Jérusalem, sainte Sophie retrouve le tuf de la vraie doctrine. Au début de la Dormition au 8 août, on a inauguré à Jérusalem une église de sainte Sophie sur l'emplacement de la maison de Pilate, entre la sainte-Sion et le temple. D'ailleurs, sainte Sophie tombe malade le 6 janvier, et rend l'âme le 16 janvier, fête copte de la Dormition[19].

Dans une homélie copte consacrée à Macaire de Tkow, signataire d'Éphèse et du brigandage d'Éphèse en 449, on apprend que le 21 Tobi, soit le 16 janvier, les monophysites se sont rassemblés à l'église du val de Josaphat, au pied de la montagne des Oliviers[20]. Ils y manifestent dans une liturgie leur opposition à la milice byzantine envoyée à leur encontre par Juvénal de Jérusalem, qui resaisit son siège, resté pendant 20 mois au mains d'un anti-patriarche, Théodose, lequel ne se priva pas de créer de nouveaux évêques.

C'est ici que la légende d'Eudoxie et du saint sépulcre prend un relief particulier. Le par. 80 dit en effet, juste après le moment fatidique où l'on a trouvé la tombe, mais où on n'arrive pas à en déterminer l'entrée: «Aussitôt le roi écrivit une lettre paschale à son empire entier, qu'on la célèbre le 5 du mois de Tobi et qu'on la finisse le 11. Tel est la célébration de Tobe, jusqu'à ce jour encore une célébration dans le pays entier des Romains.» ⲛ̄ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲁⲉ ⲁ ⲡⲣ̄ⲣ̄ⲟ ⲥϩⲁⲓ ⲛ̄ⲟⲩⲡⲁⲥⲭⲁ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲧⲉϥⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ ⲧⲏⲣⲥ ⲉⲧⲣⲉⲩⲁⲁϥ ⲛ̄ⲥⲟⲩ†ⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲱⲃⲉ, ⲛ̄ⲥⲉⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲥⲟⲩⲙⲛ̄ⲧⲟⲩⲉ, ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ̈ ⲡⲉ ⲡⲱⲁ ⲛ̄ⲧⲱⲃⲉ ⲱⲁϩⲣⲁⲓ̈ ⲉⲡⲟⲟⲩ ⲛ̄ϩⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲱⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲭⲱⲣⲁ ⲧⲏⲣⲥ ⲛ̄ⲛⲉϩⲣⲱⲙⲁⲓⲟⲥ. Mais, continue le texte, même après cette cérémonie, ils ne trouvèrent pas l'entrée. La vierge sœur du roi dit alors: «Allons, le monde entier a célébré la Pâque. Moi seule avec toi je célébrerai une seconde Pâque. Et lorsque le roi et la vierge eurent célébré la seconde Pâque, le Seigneur lui révéla l'entrée de la tombe. ⲉⲓⲥ ⲧⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ ⲧⲏⲣⲥ ⲁⲩⲣ̄ ⲡⲡⲁⲥⲭⲁ. ⲁⲛⲟⲕ ⲙ̄ⲙⲁⲧⲉ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲕ ⲧⲛ̄ⲛⲁⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ. ⲛ̄ⲧⲉⲣⲉ ⲡⲣ̄ⲣⲟ ⲁⲉ ⲙⲛ̄ ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲓⲣⲉ ⲙ̄ⲡⲙⲉϩⲥⲛⲁⲩ ⲙ̄ⲡⲁⲥⲭⲁ ⲁ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲟⲩⲱⲛϩ ⲛⲁⲥ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲡⲣⲟ ⲙ̄ⲡⲧⲁⲫⲟⲥ[21]. Que veut dire exactement ce curieux épisode? À quoi correspond une Pâque de l'Épiphanie dont la date, à l'évidence, n'a rien à voir avec la vraie Pâque, que personne n'a

[19] Id., pp. 137-138.
[20] Dioscorus, VII,5-7, pp. 49-51 (texte) et 38-39 (version).
[21] Eudoxia, pp. 68-70.

jamais vue en janvier? Et cependant la structure d'une semaine, du 31 décembre au 6 janvier montre bien qu'il s'agit d'une semaine entière, comme d'ailleurs dans la vraie Pâque?

C'est ici que le petit traité pseudo-basilien, conservé aujourd'hui uniquement en arménien, nous prête son secours. Nous citons: «La fête de l'Épiphanie et de la Nativité est un seul jour, car unique est la nature de Dieu et de l'Homme, et du mélange véritable de Dieu devenant Homme ... C'est le jour que nous célébrons la Nativité et l'Épiphanie à cause de l'humanité et de la divinité, à cause de l'unification des deux, sans mélange et sans séparation, car unique est le seul Seigneur Jésus-Christ, le médiateur de Dieu et de l'Homme. Il est annoncé un seul jour [= le mercredi] et il a été baptisé en un seul jour afin d'illuminer le premier parent, de le guérir de ses blessures par la naissance et le baptême, car comme la crucifixion, l'ensevelissement et la résurrection sont un jour d'une fête de trois jours, ainsi aussi la Nativité, l'Épiphanie et le Baptême: la Nativité selon la crucifixion et le Baptême selon l'ensevelissement, et l'Épiphanie selon la résurrection, de là huit jours pour le service du culte. Et ici le sixième jour et le huitième jour, car cette fête détruit la transgression d'Ève et l'autre fête opère le sauvetage d'Adam, et toutes deux opèrent ensemble à cause du Christ unique»[22]. Cette citation un peu longue permet, nous le pensons, de comprendre excellemment l'existence d'une Pâque de huit jours à l'Épiphanie jusqu'au 6 janvier. En fait, l'invention de l'entrée du tombeau n'est cependant possible qu'après une deuxième Pâque, qui celle-ci n'est plus universelle. Il s'agit donc d'une prescription liturgique différente des autres églises, et nous lisons bien un texte copte. Nous pensons que la deuxième Pâque de la légende du papyrus copte du VII[e] siècle, n'est autre que la semaine qui va du 10 janvier au 16 janvier, c'est-à-dire la Dormition des Coptes. Nous ne reprendrons pas ici toutes les raisons pour lesquelles le texte arménien peut être situé exactement dans la période de règne de l'anti-patriarche Théodose de Jérusalem. Disons simplement que son comput est celui du rédacteur sacerdotal de la bible, avec un mercredi pour le jour de la création, ainsi que tous les quatre mois dans le calendrier fixe de 364 jours, commençant chaque fois un mercredi. Or, les attaques contre ce système se trouvent précisément dans les rédactions syro-arabes de la Dormition en six livres, un pour chaque couple d'apôtres[23]. On y déclare déjà avec véhémence que la création a lieu le Dimanche, ainsi

[22] Pseudo-Basile, pp. 386-387.

[23] A. SMITH-LEWIS, *Apocrypha syriaca. The Protevangelium Jacobi and Transitus Mariae*, Londres 1902, p. 54 (syr. 90).

que l'Annonciation, la Nativité, etc. Le nouveau système est déjà de l'époque hénotique. La pièce arménienne nous garde une Pâque de l'Épiphanie antérieure à cette période. C'est ainsi que l'on peut voir que la deuxième invention du tombeau pour les Coptes, par Constantin et Eudoxie, s'appuie sur un système contemporain de Théodose, l'antipatriarche.

Ce n'est pas tout. La légende constantinienne copte mentionne également un évêque Theophile de Césarée comme témoin de l'invention du tombeau[24]. Il est notoire que l'antipatriarche Théodose consacra plusieurs évêques lors de sa courte usurpation du siège de Jérusalem. Celui qui est nommé et le mieux connu est Pierre l'Ibère: Jean de Beth Rufine, son biographe, nous raconte que, après sa consécration épiscopale, Pierre l'Ibère célébra pour la première fois comme évêque «à la grande fête du 7 août»[25]: il ne peut s'agir ici que de l'Assomption de la Vierge, résolument à sa place l'année 452. Mais le qualificatif de grande fête montre que Théodose n'était pas indifférent à la célébration de la Vierge dans le cadre de son opposition à Chalcédoine.

Si nous prenons maintenant en mains le panégyrique de Macaire de Tkow, nous voyons que Juvénal fit donner la troupe spécialement à l'encontre de Paul, un de ses principaux opposants. Nous citons: «Mais cet impie Juvénal alla en rage auprès de l'empereur». Et l'empereur lui donna un décurion avec quatre cents hommes. L'empereur leur avait dit: «Quoi que l'évêque vous ordonne, faites-le». Et lorsqu'ils eurent quitté l'empereur, il allèrent au Jourdain et y demeurèrent jusqu'au coucher du soleil. Lorsque la nuit tomba, ils firent route toute la nuit du 20 de Tobe jusqu'à l'aube du 21 Tobe au point d'arriver à Jérusalem à l'aube avant que personne ne s'en aperçût. Maintenant tout le peuple était rassemblé dans le sanctuaire de la sainte Marie dans la vallée de Josaphat, et les soldats entouraient l'église. Et Juvénal dont les cheveux blancs brûleront dans la Géhenne, arriva prestement et s'assit sur son trône. Il cria à haute voix: «Livrez-moi Paul le coupable qui m'a injurié». À ce moment, ils chantaient le Trisagion avec l'addition «celui qui a été crucifié pour nous». (On sait que cette addition est attribuée par plus d'une source à Proclus bien avant Pierre le Foulon)[26]. Au moment où l'exécution des rebelles se prépare, un

[24] Eudoxia, par. 82, p. 70.

[25] R. Raabe, *Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts*, Leipzig 1895, p. 56 (version) et 57 (texte).

[26] Dioscorus, VII,5, pp. 37-38 (version) et 49-50 (texte). Pour le Trisagion, voir G. Garitte, *La narratio de rebus Armeniae*, Louvain 1952, p. 77.

prêtre Silas a une vision. Le Christ et la Vierge lui font un discours. La Vierge dit notamment à son fils: «Mon Seigneur et mon Dieu et mon Fils, accepte mon sacrifice. Je te l'ai offert sur ton autel le jour de ma fête qui est aujourd'hui. Porte-les chez toi comme une gloire pour toi et ton Père pour toutes les générations au ciel et sur la terre». L'autre version dit un peu plus explicitement: «Je te l'ai offert sur ton autel saint le jour de ma commémoration quand je me suis endormie»[27].

De cette manière, l'immolation des fidèles anti-chalcédoniens devient directement le symbole de la fête de Gethsemani au 21 Tobe: nous pensons qu'il est tout à fait naturel que les policiers aient d'abord été au Jourdain, parce que c'est là que venait d'avoir lieu la célébration de l'Épiphanie. Les fidèles sont ensuite remontés à Jérusalem, où, les portes étant closes, ils sont normalement restés dans le val de Josaphat, et y ont célébré. La légende comme telle magnifie le souvenir d'une agression réelle en lui donnant une signification mystique. Le reste de Jérusalem peut être réduit à l'état d'un désert: la phrase revient aussi bien chez le pseudo-Dioscore que dans la légende constantinienne du saint Sépulcre[28]. La réalité de l'agression contre Paul est fortement appuyée du fait que Nicéphore Calliste Xanthopoulos, dans une version d'origine sûrement chalcédonienne, retient le nom Athanase, d'une victime de l'anti-patriarche Théodose[29]. C'est pourquoi nous croyons que le heurt de Gethsemani est parfaitement historique. Rien n'était plus naturel que de remonter du Jourdain à la fin de la semaine de l'Épiphanie. Le heurt a transformé la pose liturgique à l'entrée de Jérusalem en un symbole de résistance à Chalcédoine dans le registre de l'oblation totale à Dieu. Ce jour là, la Theotokos a vraiment rendu l'âme, et s'est associée ses fidèles, victimes de l'hérésie, jusque dans son propre destin. Cette nouvelle fête ne porte pas atteinte à celle qui a lieu en août, mais elle la complète. À partir de ce moment, il y a entre les deux moments de la Dormition et de l'Assomption copte l'espace de 206 jours, comme en témoignent les récits de la Dormition coptes.

Mais il y a lieu de prendre en considération également la Pistis Sophia. Ce document qui a longtemps servi, avant Nag-Hammadi, de prototype de littérature gnostique du IV^e^ siècle, ne saurait plus, aujourd'hui, prétendre à une antiquité aussi radicale. Le manuscrit de parchemin, malgré son écriture archaïque, a été daté par certains

[27] Dioscorus, VIII,1 et 2, pp. 53-54 (texte) et p. 41 (version).
[28] Dioscorus, VIII,1, p. 41,20 (version) et p. 54,7 (texte); Eudoxia, 89, p. 74,4-5.
[29] Nicephore, chap. 9, col. 32.

jusqu'au X^e siècle[30]. Le contenu même a subi des modifications en fonction des apocryphes nouvellement découverts. On peut sans forcer distinguer dans la Pistis Sophia une source barbelo-gnostique, une autre source dont le prototype nous est resté en mains avec les Questions de Marie, et enfin un traité d'Astrologie. Une des plus remarquables adaptations de Pistis Sophia, c'est la transposition à l'Assomption de la Vierge de ce qui, dans beaucoup d'apocryphes, est mis au départ sur le compte du discours de Jésus à l'Ascension. Ainsi, dans la Pistis Sophia, Marie est plusieurs fois explicitement distinguée de Marie-Madeleine, ce qui la différencie des Questions de Marie, où la référence est plus ambiguë. Cette émergence de la Vierge Marie mère de Jésus, dans la Pistis Sophia, est entièrement liée à la présentation des révélations de l'au-delà à partir de la Dormition de la Vierge[31]. L'adaptation constitue un parallèle au cas de celui des Actes de Jean par rapport aux Actes de Prochore, où l'envoi des apôtres est déplacé de l'Ascension du Seigneur à l'Assomption de la Vierge[32]. Cet ajustement ne signifie pas encore que les épisodes n'appartiennent pas à des Actes plus anciens. C'est ainsi que nous constatons dans la Pistis Sophia deux données qui doivent être versées au dossier de la Dormition copte. D'abord, dès le début, nous apprenons que l'Assomption a lieu 11 ans après la Résurrection[33]. Cette chronologie recoupe celle de l'homélie chrysostomienne arménienne du Paris. 117, dont la théologie est nettement anté-chalcédonienne[34]. L'autre donnée est encore plus intéressante: la fête de la Dormition est fixée explicitement au 15 Tobe, c'est-à-dire au 10 janvier[35]. Ceci inclut donc une semaine du 15 au 21 Tobe, du 10 au 16 janvier, exactement comme nous l'avons trouvée dans l'Invention du saint Sépulcre par Constantin et sa sœur Eudoxie. C'est aussi la deuxième Pâque de l'Épiphanie, d'après le texte arménien du pseudo-Basile, qu'on ne peut guère placer qu'en 451.

Est-il possible de parler d'une date aussi tardive pour la Pistis Sophia? Non seulement elle adapte à l'Assomption un texte antérieur, mais elle a aussi en commun avec Étienne Bar Sudaili, à la fin du V^e siècle, une

[30] G. Horner, *Pistis Sophia Literally Translated from the Coptic*, Londres 1924, with an introduction by F. Legge, pp. viii-ix.

[31] Pistis Sophia, VIII et LIX, où les psaumes de Salomon sont mis dans la bouche de la mère de Jésus. Pour les Questions de Marie, voir M. Tardieu, *Codex de Berlin*, Paris 1984, pp. 20-25 et 75-82.

[32] T. Zahn, *Acta Ioannis*, Erlangen 1880, pp. 3-4 et E. Junod et J. D. Kaestli, *Acta Iohannis*, praefatio — Textus, Turnhout 1983, pp. 81-82.

[33] Pistis Sophia, chap. 1, ligne 2.

[34] Nous publions cette pièce dans Oriens Christianus 1990.

[35] Pistis Sophia, chap. 2, et deux fois chapitre 3.

série de convergences qui n'ont pas échappé à F.S. Marsh[36]. Nous pensons que la Pistis Sophia, dont le vrai titre paraît être «le codex du Sauveur» ⲧⲉⲩⲭⲟⲥ ⲙⲡⲥⲱⲧⲏⲣ[37] pourrait avoir été cité comme le dernier des cinq livres gnostiques connus de Jean de Parallos à la fin du VI[e] siècle: «le conseil du Sauveur» ⲡⲯⲟⲭⲛⲉ ⲙⲡⲥⲱⲧⲏⲣ[38]. Ce sont en effet de vrais conseils que donne le Sauveur à Marie. C'est pourquoi il ne faut pas exclure l'éclosion de ce document à la fin du V[e] siècle. N'a-t-on pas retrouvé, de la même liste, le livre de l'intronisation des archanges Gabriel et Michel[39]? Il reste donc à savoir: quand en 453 Juvénal a repris le contrôle liturgique de Jérusalem, que pouvaient faire les partisans de Théodose sinon hypostasier dans la gloire d'un martyre la vérité de leurs convictions? C'est un refuge hagiographique et liturgique qui s'est élaboré, dans la ligne des légendes qui existaient déjà, celle d'Hélène et Constantin, celle d'Irène, de Barbe et de Christine, et toutes se sont fixées au 21 Tobe qui reste le symbole premier de la résistance à Chalcédoine. C'est bien là en effet qu'en 453 le concept de la Theotokos a péri, en butte aux réfutations chalcédoniennes. Cette innovation préservatrice des gloires de 451 et 452 n'a cependant jamais éliminé les fêtes d'août, et seuls les Coptes en ont gardé la mémoire dans leur synaxaire et dans leurs célébrations.

[36] F.S. Marsh, *The Book which is called The Book of the Holy Hierotheos*, Londres et Oxford 1927, pp. 64, 107 etc.

[37] Pistis Sophia, p. 255.

[38] A. van Lantschoot, *Fragments coptes d'une homélie de Jean de Parallos contre les livres hérétiques*, dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. 1 (Vatican 1946), p. 303.

[39] C. Detlef Mueller, *Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel*, Louvain 1962. [CSCO 225 textus et 226 versio].

COPTIC MONASTIC VESTMENTS AND THEIR RELATIONSHIP WITH LITURGICAL VESTMENTS

Karel C. INNEMÉE
Rijksuniversiteit, Leiden

Monastic vestments in Egypt are a complicated matter. Nicole Morfin in her dissertation[1] has already successfully tried to make an inventory of the terms used, their meaning, and the different costumes in the several regions of the Nile valley. If we make subtle distinctions we can distinguish several different monastic costumes, but in general there are two main variations: the dress of the followers of Antonius, worn in Lower Egypt, and the dress of the followers of Pachomius, worn in Upper Egypt. It seems as if so far art-historians have been mainly dealing with representations of costumes without making a proper investigation into written sources, while philologists are inclined to do the opposite: trying to interpret texts with the help of texts. Especially in the case of ancient Coptic ecclesiastical vestments texts and representations can be each other's complement in investigating them. On the basis of texts and representations[2] the costume of Pachomian monks can be described as consisting of the following elements:

— a *colobion* or sleeveless tunic is prescribed by the rules of Pachomius. Representations often show a tunic with half-long wide sleeves.
— a leather apron, called ⲣⲁϩⲧⲟⲩ in Coptic, which has a triangular shape and which is worn on the right hip, hanging with a belt from the left shoulder;
— a small mantle around the shoulders;
— a long narrow strip of linen, worn around neck and shoulders or hanging from one shoulder;

[1] The dissertation was not yet published at the moment this article was written.

[2] The following list of vestments is a synthesis of information from several wall-paintings, book-illuminations and other representations of Pachomian monks and the rules of Pachomius and Orsiesius in a translation by Hieronymus, and a Greek fragment of the Pachomian rule; Dom AMAND BOON, *Pachomiana Latina, Règle et epitres de S. Pachôme, Epitre de S. Théodore et "Liber" de S. Orsiesius*, Appendix: L. Th. LEFORT, *La règle de S. Pachôme, fragments coptes et excerpta grecs*, Louvain 1932; Chr. WAGENAAR, *Regels van de Heilige Pachomius*, Appendix: P. J. BERKHOUT, *Het boek van Orsiesius*, Bonheiden 1983. Some clear representations of the pachomian costume are: The tombstone of Shenoute, second half of the fifth century, K. WESSEL, *L'Art copte*, Brussels 1964, p. 121, pl. 86; Shenoute, inscription on a metal cross, Ph. OPPENHEIM, *Das Mönchskleid in christlichen Altertum*, Freiburg i.B. 1931, Taf. VII.

— a leather belt;
— a hood; although in almost all descriptions of the Pachomian costume the monk is said to have two hoods, in representations they are always depicted bare-headed.

The Antonian dress can be summarized as follows[3]:
— a tunic with sleeves;
— a leather belt;
— a hood;
— a scapular
— an *analabos*, a structure of leather bands, worn crossed over breast and back;
— a cape.

In representations we find most often the pointed hood, but sometimes there is a kerchief wrapped around the head or simply hanging down, or just worn around the neck. In Coptic this headcover is called ⲙⲁⲣϫⲱϫⲉ. This headcover seems to have gone out of fashion in Egypt at a certain moment (in the course of the 14th century or later?), but in the Byzantine tradition we still find it in the derived form of the ἐπιρρτάριον, the veil worn by monks, celibatarian priests and bishops.

The pointed hood, called ϕωρκ or κουλλα, was originally a part of the scapular. Nowadays the scapular has been reduced to an ornamental piece of tissue, symbol of the highest monastic degree of profession (the *megaloskèma*), but originally it must have been comparable in shape with the tunic worn by children, having splits at the sides and an attached hood. The exact development is difficult to follow, but at least until the 12th century the scapular with an attached hood is to be found in eastern churches. Already earlier, as it seems, the hood was separated from the scapular in the Coptic church.

Not only in Coptic, but also in Byzantine iconography, patriarchs of Alexandria like Cyrillus and Athanasius are very often depicted with a covered head, either with a kerchief-like cloth or with a cap or hood, very much similar to monastic headdresses[4].

[3] Since there is no Antonian rule containing prescriptions for the vestments other, often late sources have been used for this enumeration, i.a. EVAGRIUS, *Capita Practica ad Anatolium*, MIGNE, *Patrologia Graeca* XL, 1221, and texts for the monk's profession, B. EVETTS, *"Le rite copte de la prise de l'habit"*, in *Revue de l'orient chrétien* 11 (1906), pp. 60-73, 130-148; A. DETOBEL, *Vat. Copt. 54, uitgave, vertaling en commentaar*, Leuven 1983. Clear representations of the Lower-Egyptian costume are the wall-paintings in the church of St. Anthony's monastery near the Red Sea, P. VAN MOORSEL, *Les peintures du monastère de St. Antoine près de la Mer Rouge* (in press).

[4] For instance illustrations in the *Sacra Parallela* (9th cent.) depicting Athanasius, K. WEITZMANN, *The miniatures of the Sacra Parallela, Parisinus Graecus 923*, Princeton

Between the wall-paintings of St. Anthony's monastery we find a portrait of St. Athanasius with a pointed cap, which has clearly the characteristics of the monastic hood, black colour and embroidered decorations. His other vestments are of a clearly liturgical character, like the epitrachelion, phelonion and omophorion. But between the ends of the epitrachelion the end of a scapular is visible. This combination of monastic and liturgical vestments is also occurring in other saints' portraits in the same church. We could interpret this in two ways: either the liturgical vestments are worn over the monastic costume, of which the scapular and hood are still visible, or monastic vestments have been incorporated in the episcopal costume as a sign of the monastic status of a bishop. Most probably the first situation has preceded the second one. We know that in Syria and Armenia in the 12th century monks started celebrating mass with their hoods on, a situation criticized by contemporaries like Nerses of Lampron[5]. Shortly afterwards we notice the introduction of a headdress, first only for bishops, later for priests as well, called *shadoyo* and by Nestorians *phakila*. In Egypt, in the 14th century, but probably earlier, a headdress called *phakialion* or *tailasan* was worn by bishops as a symbol of the apostolic succession[6]. In a 14th century Coptic profession rite for monks the hood given the ritual is called "the holy and divine vestment of the apostles"[7]. This similarity in symbolism and the similarity in shape can be seen as an indication that the phakialion has been derived from the monastic scarf worn around the head. In Syria the pointed cap called *masnaphto* was added later to the episcopal costume. It probably has its counterpart in the Coptic church in the hood on the phelonion of bishops.

By the time that this hood was introduced, the monastic origin of the phakialion or tailasan was probably already forgotten, since it was now worn by priests, too, and had lost its function of a distinctive for the bishops. The episcopal hood was probably derived from the monastic hood and introduced to make a distinction again between priests and bishops.

1979, p. 223, ill. 540-544; A mosaic depicting Cyrillus in Hosios Loukas (11th cent.), E. DIEZ, O. DEMUS, *Byzantine Mosaics in Greece, Hosios Loukas and Daphni*, Cambridge, Mass. 1931, fig. 29.

[5] J. MUYLDERMANS, *"Le costume liturgique arménien, étude historique"*, in *Le Muséon* XXXIX (1926), p. 260.

[6] Ms. 253 Lit. Copt Mus., fol 60vo; O. H. E. BURMESTER, *The Rite of Consecration of the Patriarch of Alexandria*, Cairo 1960, pp. 37, 76-77.

[7] Cod. Bodl. 111; B. EVETTS, *"Le rite copte de la prise de l'habit"*, in *Revue de l'orient chrétien* 11 (1906), pp. 137, 146.

In Nubian wall-paintings we see the scapular as a part of the episcopal costume[8]. It has a rather rich decoration and not anymore the dark monochrome colour of the monastic scapular. In the wall-paintings of St. Anthony's monastery we see the scapular worn by both monks and bishops, but no Coptic text known to me mentions it as a part of the episcopal costume, so that we might suppose that it was worn by certain bishops in Egypt, but never as an official liturgical vestment.

A third curious phenomenon which occurs in both Nubia and Egypt is the way of wearing the omophorion. Whereas the Byzantine omophorion was always worn with one end in front and the other end on the back, the earliest examples of the Coptic omophorion are worn tied around the neck once with the two ends hanging in front[9]. We see this peculiar way of wearing till the 10th century. It shows a considerable similarity with the Pachomian shawl around the neck and both this way of wearing the omophorion and the Pachomian costume seem to have disappeared at about the same time. There is certainly no common origin to both vestments, but it remains a curious fact that they are worn in the same way during the same period, and it could be interpreted as another symptom of monastic influence in the Coptic episcopal costume.

The phenomenon of monastic influences in the episcopal costume can be supposed in Egypt, but also in Nubia and Syria. In the Coptic church it has become a habit for bishops to be monks, either recruited from monasteries or ordained a monk just before the consecration as a bishop. In early texts the possibility is left open for a bishop to be married as long as he has been married only once. The majority of bishops must have been monks nevertheless. It is very well possible that changes in the episcopal costume can be explained from the fact that bishops wore their monastic vestments in combination with their episcopal garments. At a certain moment these monastic vestments, and specifically the headdress must have been considered as episcopal garments, which could even lead to a reduplication through an additional monastic hood, which was again absorbed into the episcopal dress.

[8] K.C. Innemée, *"Relationship between episcopal and monastic vestments in Nubian wallpaintings"*, in *Nubian Letters* 4 (1985), pp. 29-30.

[9] Visible on for instance the icon of bishop Markos, 5th-6th century, Bibliothèque Nationale, Cabinet des Médailles, Paris, M.A. Frazer, *"Iconic representations"*, in *The Age of Spirituality*, New York 1977, p. 553, ill. 498.

ABÛ-L-BARAKÂT ET LES LECTIONNAIRES DE HAUTE-ÉGYPTE*

Ugo ZANETTI
UCL, Louvain-la-Neuve

Lorsque, au premier congrès d'Études Coptes, le P. Hans Quecke présenta son rapport sur l'état des recherches en liturgie copte, il fut bien obligé de constater que les études sur les lectionnaires brillaient par leur absence[1]. Si les lectionnaires de Basse-Égypte sont un peu moins mal connus à présent, il faut bien avouer que, pour ce qui concerne la liturgie sa'idienne, on n'est pas beaucoup plus avancé aujourd'hui qu'il y a douze ans[2]. La présente communication voudrait faire le point sur ce sujet précis — sans empiéter sur le rapport du directeur de la section liturgique — et en illustrer les problèmes à partir d'un cas particulièrement important, celui du «lectionnaire d'Abû-l-Barakât».

1. Les lectionnaires sahidiques

Précisons d'abord les termes que nous devrons employer le plus souvent. Un **lectionnaire** est un livre liturgique contenant les textes bibliques destinés à être lus lors des offices liturgiques; on l'appelle aussi «lectionnaire plénier» pour marquer le fait que les lectures y sont transcrites intégralement, et par opposition aux index dont il sera question ci-dessous. Dans les limites de notre recherche actuelle, nous excluons intentionnellement les recueils d'homélies, de vies de saints ou d'hymnes, qui avaient aussi leur place dans ces offices mais qui ne figurent normalement pas dans les manuscrits que nous appelons des lectionnaires pléniers; toutefois, l'étude des index nous contraindra

* *Liste des abréviations*:
Kammerer = W. Kammerer, *A Coptic Bibliography*. With the Collaboration of E. Mullett Husselman and L. A. Shier, Ann Arbor, 1950.
LCA = U. Zanetti, *Les lectionnaires coptes annuels: Basse-Égypte* (= *Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain*, 33), Louvain-la-Neuve, 1985.
Ne pouvant répéter ici les références de tous les catalogues utilisés, nous renvoyons à LCA (pp. xiv-xxii), *où l'on trouvera la bibliographie complète.*

[1] H. Quecke, *Zukunftschancen bei der Erforschung der koptischen Liturgie*, dans *The future of Coptic Studies* (= *Coptic Studies*, I), édité par R. McL. Wilson, Leiden, 1978 (pp. 164-196): ici pp. 189-192.

[2] Cf. *LCA*, pp. 14-20.

parfois à citer et enregistrer des textes non-bibliques, dont nous négligerons l'analyse, mais qui peuvent nous servir à établir le lien entre une date et une fête. Ces **index** eux-mêmes — nommés par d'autres «typikon», «directoire», ou même «lectionnaire» — sont des livres liturgiques qui indiquent sous forme condensée, par des chiffres ou en mentionnant l'*incipit*[3], quels sont les textes dont la lecture est prescrite pour tel ou tel jour.

Étant donné l'état désastreux dans lequel nous sont parvenus les manuscrit coptes, ces index revêtent une importance particulière pour l'étude de la liturgie sahidique, car il ne sert pas à grand-chose de savoir que la péricope du Bon Pasteur, par exemple, intervenait dans les offices si nous ne pouvons pas la situer avec précision dans une structure d'ensemble — dans ce cas, la fête d'un évêque[4]. Mieux encore, il nous importe de savoir pour quel jour précis, pour la fête de quel évêque cette lecture était prescrite; en l'occurence, il peut s'agir du 7 Tout, fête de Dioscore d'Alexandrie, du 7 Bashans [Παχών], commémoraison d'Athanase d'Alexandrie, ou encore du 14 Amshîr [Μεχίρ] dans le fragment d'index publié par Maspero, où cette date concerne selon toute probabilité Sévère d'Antioche[5]. L'étude des lectionnaires, en effet, est nécessairement liée à celle des calendriers liturgiques, et c'est précisément une des raisons pour lesquelles nous nous y sommes intéressé. Or, les offices d'un jour déterminé occupaient normalement plusieurs pages d'un lectionnaire, et nous n'avons que rarement la chance de posséder plusieurs feuillets consécutifs, avec la rubrique initiale et toutes les lectures qui en dépendaient — alors que, sur une seule page d'index, on retrouvera normalement plusieurs offices entiers. En un mot comme en cent, c'est donc leur *densité d'information* qui rend les index tellement importants pour la recherche liturgique[6].

[3] Quelques index, fort rares, en donnent aussi le *desinit*.

[4] C'est pourquoi les éditions qui ne s'intéressent qu'au texte biblique, comme celle de Ciasca et Balestrieri (KAMMERER n° 779), ne sont d'aucun secours au liturgiste, lequel a bien plus besoin des rubriques que du texte de l'Écriture.

[5] Mention du 7 Tout = Dioscore dans M 573 et K 211; mention du 7 Bashans = Athanase dans M 615; mention du 14 Amshîr = Sévère d'Antioche dans Insinger 38b et dans M 573, ainsi que dans le fragment publié par Maspero, où le nom du titulaire de l'office n'est pas précisé. Cet exemple a été choisi pour sa clarté, parce que les dates dont il est question sont très bien attestées, y compris dans le synaxaire, et ne prêtent donc pas à discussion.

[6] Nous avons décrit en détail les avantages et les inconvénients des index relatifs aux lectionnaires de Basse-Égypte dans *LCA*, pp. 61-87; *mutatis mutandis*, ces informations valent aussi pour la Haute-Égypte. Par contre, les pp. 88-104 de *LCA* ne s'appliquent guère au domaine sahidique.

Dispersion et disparité

Les termes *dispersion* et *disparité* peuvent parfaitement caractériser les lectionnaires sahidiques. Bien peu de lectionnaires entiers ont survécu au dépeçage: nous n'en connaissons que trois, à savoir le *Borgia cop. 109 (99)*, qui contient la Semaine Sainte, et les deux lectionnaires annuels *M 573* et *M 615*[7]. Bien qu'il soit plus tardif et gravement mutilé, nous citerons aussi le *Huntington 3*, lectionnaire sahidique sur papier muni de notes en arabe, auquel nous reviendrons plus longuement à propos d'Abû-l-Barakât. Enfin, et malgré son triste état de conservation, il importe de mentionner le lectionnaire de péricopes vétérotestamentaires *Paris Copte 129 (22)*[8].

À côté des lectionnaires plus ou moins entiers, il y a toute une moisson de fragments. Un bon nombre d'entre eux ont été analysés, et leurs références ont été saisies sur ordinateur avec celles des lectionnaires entiers et des index, de manière à pouvoir regrouper leurs données en tous sens — sans nous faire d'ailleurs aucune illusion à propos de cette collection: pas mal de fragments connus n'ont pas été intégrés parce que la quantité d'information qu'ils conservent est insuffisante pour pouvoir être exploitée du point de vue d'un liturgiste, et d'autres ne l'ont pas été simplement parce que nous ne les connaissons pas[9]. Nous ne pouvons pas reprendre ici la liste des fragments qui a été présentée dans *LCA*, et qui est encore valable à quelques détails près[10].

[7] Ce dernier ne contient que les évangiles, et il est tout de même sérieusement mutilé, puisqu'il lui manque le début et la fin.

[8] Cf. *LCA*, p. 19 et n. 51. Nous avons systématiquement négligé les lectionnaires et index qui ne contiennent que des lectures vétérotestamentaires, car ils ne concernent que l'office. Toutefois, l'important fragment de Vienne, *K 9875-9879*, a été analysé à cause de ses rubriques (cf. note 10 ci-dessous).

[9] Rappelons (cf. *LCA*, p. 17 et n. 47) que nous avons essentiellement travaillé à partir de la «Collection Lefort» conservée à Louvain-la-Neuve, ainsi que des informations bibliographiques que nous avons pu recueillir.

[10] Cf. *LCA*, pp. 18-20. Ajouter: J. Drescher, *A Coptic Lectionary Fragment*, dans *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 51 (1951), pp. 247-260. — H. J. M. Milne, *Early Psalms and Lections for Lent*, dans *The Journal of Egyptian Archaeology*, X (1924), pp. 278-282. — Crum, *Catal. BM*, n° 5 (= Or. 3579 A 4), 131 et 157 (index d'hymnes). — B. Layton, *Catalogue of Coptic Literary Manuscripts in the British Library Acquired since the Year 1906*, Londres, 1987: n^{os} 59, 61, 63, 67 et 68 (ces deux derniers sont des index d'hymnes), 119 [2°], 130 [3°] et 163 [2°]. — Paris, Musée du Louvre, fragments coptes 10005 et 10094, ainsi que 9972, lequel appartient au même manuscrit que K 211, K 9731 et Insinger 38f. (cf. notre article à paraître dans les «Mélanges offerts à R.-G. Coquin»). — Vienne: cf. H. Quecke, *Zwei Blätter aus koptischen Hermeneia-Typika in der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek (P. Vindob. K 9725 und 9734)*, in *Festschrift zum 100-jährigen Bestehen der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek* (Vienne, 1983), pp. 194-206 et pl. 10 et 11 [les deux premières notes de cet article donnent une précieuse liste des fragments d'index liturgiques conservés à Vienne, édités et inédits: plusieurs d'entre eux doivent être ajoutés aux indications que nous avions

Projet d'édition

Il serait souhaitable, nous semble-t-il, de publier en un même volume toutes les données liturgiques que ces fragments renferment; pour ce qui a trait aux parties hymniques et aux lectures vétérotestamentaires, toutefois, nous nous contenterions d'en analyser les rubriques, et encore uniquement du point de vue du calendrier des fêtes[11]. Il devrait s'agir d'une «édition» à l'usage des liturgistes, dans laquelle le texte copte ne serait pas reproduit (sauf vraisemblablement pour les rubriques), mais où devront être reprises toutes les informations utiles pour l'étude des lectionnaires et des calendriers, avec des index aussi complets que possible. Ces index, qui sont déjà en partie réalisés, nous servent aussi dans l'interprétation des cas difficiles.

L'ouvrage que nous espérons publier ainsi ne marquera certes qu'une étape dans l'étude des lectionnaires sahidiques: pas mal d'eau coulera encore dans le Nil avant que les chercheurs ne soient à même d'expliquer tout ce qui a trait aux lectionnaires de Haute-Égypte et d'en situer tous les fragments. Pour notre part, prévoyant que n'aurons guère le loisir de poursuivre cette étude, nous jugeons qu'il est plus sage de ne pas remettre aux calendes grecques la publication du matériel que nous avons pu recueillir: description des lectionnaires et des fragments, ainsi que le «lectionnaire d'Abû-l-Barakât», que nous avons transcrit il y a déjà plusieurs années, et vers lequel nous allons nous tourner à présent. Il constitue, en effet, l'*unique* témoin complet d'un lectionnaire de Haute-Égypte[12].

2. Le «lectionnaire d'Abû-l-Barakât»

La plupart d'entre nous connaît, au moins de réputation, la célèbre encyclopédie écrite au début du XIV^e^ siècle par le prêtre copte Šams al-Ri'âsa Abû-l-Barakât Ibn Kabar († 1324 A.D.) et intitulée en arabe *Miṣbâḥ al-ẓulma fî îḍâḥ al-ḫidma*, ce qui pourrait se traduire: *La lampe des ténèbres pour éclairer (l'intelligence) du service (liturgique)*. Vous savez aussi que, malgré son importance décisive, cette encyclopédie n'a

publiées]. On signalera aussi, pour ses rubriques uniquement, le lectionnaire de péricopes vétérotestamentaires K 9875 à 9879, édité par Wessely, *Studien*, 9, n^os^ 26-27, pp. 67-81. — Pour les dates: H. Delehaye, *Le calendrier d'Oxyrhynque pour l'année 535-536*, dans *Anal. Boll.* 42 (1924), pp. 83-99 (cf. Kammerer n° 1507).

[11] Le P. Quecke a entrepris depuis longtemps l'étude des parties hymniques.

[12] Aucun autre témoin ne contient les lectures pour les samedis et les dimanches de l'année.

jamais eu le bonheur d'une édition complète. Une pareille édition avait été entreprise avant la guerre dans la *Patrologia Orientalis*, mais elle n'a malheureusement jamais dépassé les deux premiers chapitres du livre, qui en compte vingt-quatre; plus récemment, le P. Samir en a publié, au Caire, la première moitié, c'est-à-dire les douze premiers chapitres, mais cette édition — qui n'est d'ailleurs accessible qu'aux seuls arabisants — a vu le mauvais sort se liguer contre elle, et la suite n'a jamais paru[13].

La partie à laquelle nous nous sommes spécialement intéressé, celle qui concerne les lectionnaires, figure au chapitre 22 de la *Lampe des Ténèbres*; celui-ci contient deux «index de lectures», l'un pour la Haute-Égypte, l'autre pour la Basse-Égypte, ainsi qu'un «index des saints» — nommé à juste titre «calendrier» par son éditeur[14] — qui indique quels sont les saints vénérés chaque jour de l'année dans l'Église Copte. Nous avons déjà abordé de manière détaillée, mais sans l'éditer encore, l'index de lectures de Basse-Égypte, et étudié le rapport qui existe — ou plutôt qui n'existe pas — entre les saints qu'honorent les lectures liturgiques et ceux que mentionne le calendrier[15]. L'heure est venue de nous occuper de l'*Index des lectures selon le point de vue des habitants de Haute-Égypte*, auquel nous n'avions accordé alors qu'une attention passagère, en soulignant la difficulté de l'entreprise[16].

Les problèmes à résoudre sont de deux ordres, philologique d'abord, et liturgique ensuite. Nous n'allons pas nous attarder ici aux problèmes philologiques, que nous avons déjà traités ailleurs. Rappelons, en un mot, qu'il s'agit d'établir le texte à partir des deux seuls manuscrits utilisables pour le chapitre 22, à savoir le *Paris ar. 203* (**P**) et le *Upsal Vet. 12* (**U**), lesquels ne concordent pas toujours entre eux[17]. Comme souvent lorsqu'il s'agit d'index, des difficultés surgissent par suite d'un déplacement de références, changement de ligne ou de colonne, mais, avec l'habitude des manuscrits et une certaine connaissance pratique de

[13] Cf. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* II (*Studi e Testi*, 133), pp. 439-442, où l'on trouve la référence à l'édition de la *PO* XX, fasc. 4 par Villecourt, Tisserant et Wiet, ainsi que l'indication des nombreuses éditions partielles qui ont été faites (cf. aussi Kammerer n° 2256). L'édition du P. Samir a paru au Caire en 1971: مصباح الظلمة في إيضاح الخدمة، للقس شمس الرياسة أبو البركات المعروف بابن كبر، الجزء الأول، مكتبة الكاروز، القاهرة، ١٩٧١.

[14] E. Tisserant, *Le calendrier d'Abou-'l-Barakât*, = *PO* X, fasc. 3, 245-286 (cf. Kammerer n° 1522).

[15] Cf. *LCA*, chap. X, pp. 221-248 (voir les conclusions, pp. 247-248).

[16] Cf. *LCA*, pp. 7 et 14-18 (passim).

[17] Le ms. *Berlin Diez A qu. 111* (B) ne contient que les huit premiers chapitres de la *Lampe*, et les autres témoins signalés dépendent tous d'un ms. conservé. On trouvera le détail des folios dans *LCA*, p. 221 (la structure du chapitre 22 n'est pas la même dans les deux mss P et U).

la liturgie, la plupart d'entre elles peuvent être assez aisément surmontées. Il y a plus gênant: dans le ms. P, on peut voir un certain nombre de notes qui manquent apparemment dans U; hélas, ces notes de P, qui sont déjà en une cursive très difficile à déchiffrer, se situent à la limite de la surface écrite, et elles ont par conséquent disparu en partie, qu'elles aient été rognées par le relieur ou qu'elles soient prises dans la couture; il faudra s'aider des autres témoins sahidiques pour les reconstituer mais, là où nous n'avons pas de parallèle, cette reconstitution risque de relever de la devinette plus que de la science!

L'autre difficulté, bien plus grande, est d'ordre liturgique. En effet, à de rares exceptions près, cet index se limite strictement à nous donner une référence chiffrée qui est fort vague, voire tout à fait inutilisable. Passe encore que les psaumes soient indiqués simplement par leur numéro — pourtant, le psaume n'était déjà plus chanté intégralement, si l'on en croit les parallèles[18] — mais l'indication des «grandes sections» pour les lectures suffit d'autant moins à situer la péricope dont il est question que l'on passe sans prévenir des «grandes sections grecques» aux «grandes sections coptes», comme on peut aisément le démontrer à l'aide des lectures de la Semaine Sainte[19]; pour ces dernières, en effet, on a de nombreux parallèles, y compris le chapitre 18 de la *Lampe des Ténèbres*[20], et ils nous laissent voir que l'usage d'Abû-l-Barakât est rien moins que constant. On pouvait espérer que d'autres manuscrits liturgiques nous aideraient à identifier les péricopes des dimanches ordinaires, mais il n'en est rien, malheureusement — à l'exception du ms. *Huntington 3*, qui est sévèrement mutilé. Pour le reste, les données déjà réunies font apparaître que la diversité des usages locaux de la Haute-Égypte, à travers les siècles où la liturgie se déroulait en copte, était aussi grande que ne l'est actuellement la dispersion des manuscrits! Il faudra donc s'aider au maximum de la critique interne, et sans doute se résoudre à livrer au public l'édition du lectionnaire d'Abû-l-Barakât avec des points d'interrogation. Car, en tout état de cause, même incomplètes et farcies d'incertitudes, les indications que nous fournit cet éminent liturgiste sont d'une importance capitale pour la connaissance de la liturgie saʿidienne.

[18] Cf. *LCA*, p. 20 (2°) et p. 21 (5°).

[19] Cf. *LCA*, p. 16 n. 40. Ne pouvant pas reprendre ici toute la théorie des «sections», nous renvoyons à *LCA* chap. 3 § 1, pp. 63-68.

[20] Partiellement traduit par dom Villecourt dans *Le Muséon*, 38 (1925), pp. 261-305 [KAMMERER, n° 1500].

Index des lectures selon le point de vue des habitants de la Haute-Égypte

L'heure est venue de présenter le passage qui nous intéresse dans le chapitre 22 de la *Lampe des Ténèbres*, celui que le manuscrit U intitule[21]: *Index des lectures selon le point de vue des habitants de la Haute-Égypte* — en arabe دلاّل الفصول على راي أهل صعيد مصر. Il couvre de cinq à sept pages[22], et ne nous donne que les lectures pour les samedis et dimanches de l'année entière, mois par mois, avec insertion du Carême et du Temps Pascal entre les mois d'Amshîr (Μεχίρ) et de Bashans (Παχών); de plus, il porte en appendice les lectures prescrites aux sept grandes fêtes du Seigneur qui ne font pas partie du Temps Pascal, à savoir, dans l'ordre des manuscrits: la fête de la Croix, Noël et sa vigile, le Baptême du Christ et sa vigile, la Circoncision et l'Annonciation.

Pour que l'on puisse se rendre compte des problèmes posés par cet index, nous allons en donner ci-dessous l'édition pour les troisièmes samedi et dimanche du mois de Hator, lesquels, d'après les rubriques conservées ailleurs, célèbrent la «fête du feu». Ce n'est pas par hasard que nous choisissons cette date, pour laquelle nous avons en effet deux précieux parallèles, celui du ms. *Huntington 3* et celui du fragment d'index de l'Österreichische Nationalbibliothek *K 9718*[23]. Grâce à eux, il sera possible de présenter autre chose qu'une suite inintelligible de chiffres.

Pour rendre ces données plus aisément compréhensibles, nous allons commencer par exposer les lectures des deux témoins parallèles, en les commentant quelque peu; nous verrons ensuite comment on peut profiter de ces indications pour interpréter les chiffres que donne Abû-l-Barakât.

Un exemple concret

En dehors des cas faciles, ceux où la fête considérée est mentionnée comme telle dans l'Écriture (par ex.: Noël, la Transfiguration, la lapidation de S. Étienne...), les lectionnaires choisissent leurs péricopes par association d'idées; celle-ci peut porter sur le contenu — et elle apparaît alors à nos esprits modernes comme parfaitement adaptée: le

[21] Dans P, ce titre a été rogné par un relieur.

[22] Fol. 237^{v}-239 dans P, fol. 235^{v}-238 dans U.

[23] Ces deux mss sont encore inédits. — La «fête du feu» pour les 3es samedi et dimanche de Hator est aussi mentionnée dans le ms. *Insinger 35* (éd. PLEYTE et BOESER, p. 168, l. 1) et dans le fragment d'index inédit *K 9733*; toutefois, ce dernier est mutilé immédiatement après la rubrique qui annonce cette fête, et le premier ne nous donne que des hymnes, sans aucune lecture.

Bon Pasteur pour un évêque, la *sequela Christi* pour un ascète... —, mais elle peut aussi être purement formelle et s'accrocher à un terme précis, indépendamment du contexte; dans ce cas, elle pourrait nous sembler incongrue, et il conviendra alors de se rappeler que ce n'est pas à notre intention que ces lectionnaires ont été composés. La remarque n'est pas superflue: là où les indications des manuscrits ouvrent la porte à plusieurs interprétations, il faudra lever l'ambiguïté en fonction de la logique que l'on voit à l'œuvre dans ces textes, et non d'après la nôtre!

L'exemple choisi porte donc sur la «fête du feu» (ou «fête de la lumière», comparable à la sainte Lucie en Occident), laquelle ne peut guère se prévaloir d'un parallèle direct dans l'Écriture — comme pouvait le faire, par exemple, une célébration de l'eau, grâce au thème de l'eau vive[24] —, et c'est pourquoi la rédacteur de ce lectionnaire a été chercher des péricopes dont le lien avec le thème du feu pourra paraître assez mince. Le verset à cause duquel chaque lecture a été choisie est indiqué ci-dessous; un point d'interrogation exprime notre perplexité devant un verset qui, quoique peu adapté, semble être le seul auquel s'accroche le thème du jour; un point d'exclamation traduit le même sentiment, lorsqu'il nous paraît certain que, malgré son caractère accidentel, c'est bien la mention du feu ou de la lumière contenue dans ce verset-là qui a motivé le choix de la péricope. Rappelons que le ms. *Huntington 3* est un lectionnaire plénier, alors que *K 9718* est un index qui ne donne que les *incipit*. Nous mentionnons les références aux sections lorsque le manuscrit les donne: elles nous viendront bien à point tout-à-l'heure; dans le ms. *Huntington 3*, les «petites sections» ont été ajoutées en arabe d'une autre main, laquelle a aussi inscrit dans la marge l'*incipit* des évangiles du soir et du matin du dimanche.

Ms. Huntington 3, pages 61-67[25]

3e samedi de Hator: fête du feu (ⲉⲭⲙ̄ ⲡⲱⲁ ⲙ̄ⲡⲕⲱϩⲧ)

Prokeimenon: 45,*9-12*	[cf. v. 10c]
Apostolos: Rom 15 = Rom 13,*10b*-14,*4*	[cf. vv. 12-13]
Katholikon: Jc 6 = Jc 3,*3-6*	[cf. v. 5]

[24] Cf. la «messe des eaux» dans *K 9729* (inédit), p. 92, qui donne le choix, pour l'évangile, entre Jn 4,*5* (Samaritaine), Lc 17,*20* (venue du règne de Dieu) et Lc 6,*46* (celui qui bâtit sur le sable et dont la maison est emportée par le torrent). Ces deux derniers exemples montrent que les rédacteurs des lectionnaires s'attachaient au moins autant à répondre à la peur provoquée la crue du Nil, laquelle était l'occasion de cette messe, qu'à profiter de cette circonstance pour évoquer un thème théologique cher aux théologiens d'aujourd'hui!

[25] Cf. *LCA*, p. 19.

Actes: 9 = Ac 3,*19-23*	[cf. v. 20?]
Psaltérion: 104,*38-42*	[cf. v. 39b]
Évangile: Matthieu ... = Mt 6,*19-26*	[cf. v. 22]

3e dimanche de Hator

Évangile du soir: [Luc pet. sect. 160 = Lc 12,*49*][26]	[cf. v. 49]
Évangile du matin: [Jean pet. sect. 86 = Jn 8,*12*][26]	[cf. v. 12]
Prokeimenon: 49,*1-6*	[cf. v. 3b]
Apostolos: *1 Co 3* = 1 Co 3,*10b-21a*	[cf. vv. 13-15]
Katholikon: 2 Pi 3 = 2 Pi 1,*18*-2,*3*	[cf. v. 19]
Actes: 57 = Ac 16,*25-33*	[cf. v. 29!]
Psaltérion: 118,*102-108*	[cf. v. 105]
Évangile: Mt 5 = Mt 5,*14-20*	[cf. v. 14]

Fragment K 9718, extrait[27]

3e samedi de Hator: fête du feu (ϵχ̄ πκωϩτ)

Katholikon: Jc = Jc 3,*5*	[cf. v. 5]
Actes: Ac 56 = Ac 20,*7*	[cf. v. 8!]
ou Ac 57 = Ac 16,*25*[28]	[cf. v. 29!]
Apocalypse: Apoc 2 = Rev 1,*12*[29]	[cf. v. 12-13a]

Le dimanche[30]

Matthieu: Mt 5 = Mt 5,*14*	[cf. v. 14]
Marc: Mc 9 = Mc 4,*21*	[cf. v. 21]
Luc: Lc 56 = Lc 12,*32*	[cf. v. 35]
ou Lc 50 = Lc 11,*27*	[cf. v. 33]

[26] Ajouté en arabe dans la marge.

[27] Inédit; nous l'avons examiné dans la collection Lefort. Il s'agit d'un simple feuillet, paginé 9 et 10, contenant les indications pour une partie des lectures du <2e> dimanche de Hator, celles des 3es samedi et dimanche en entier, et l'annonce du 4e samedi de ce même mois. L'écriture est assez grossière et l'aspect de ce folio peu soigné; nous le situerions volontiers autour de l'an mille.

[28] On voit immédiatement qu'il est impossible que «Ac 57» représente Ac 16,*25* si, par ailleurs, «Ac 56» désigne Ac 20,*7*; le plus simple serait de corriger «Ac 57» en «Ac 47», section qui commence effectivement à Ac 16,*25*. Nous avons voulu laisser tel quel le texte du ms., car ce problème se posera à nouveau avec l'index d'Abû-l-Barakât où, contrairement à ce qui se passe ici, la péricope n'est pas identifiée par son *incipit*.

[29] Un certain nombre de mss. prescrivent, comme celui-ci, uniquement la lecture d'une épître catholique et celle de l'Apocalypse le samedi soir: il s'agit de lectures pour l'office (voir la note suivante).

[30] Cet index donne pour les dimanches quatre évangiles (avec, ici, une variante au choix pour le troisième). À notre connaissance, cela ne se retrouve dans aucun autre lectionnaire parmi ceux que nous avons recensés. Cette particularité et celle qui a été relevée à la note précédente montrent que cet index doit concerner le lectionnaire de l'office; dans ce cas, les quatre premiers évangiles mentionnés auraient été lus à l'office du matin, le dernier l'étant à celui du soir du dimanche.

Jean: Jn 12 = Jn 5,*33* [cf. v. 35]
Lexis: verset non psalmique (ⲁⲫϣⲱⲡⲉ ⲛ̄ⲟ̀ⲓ ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲁⲩⲧⲛ̄:)[31]
Soir: Mt (5)[32] = Mt 6,*19* [cf. v. 22]

Ces lectures vont à présent nous aider à comprendre les références indiquées par Abû-l-Barakât. Nous donnons le texte de celui-ci en suivant le manuscrit P, avec mention entre crochets des variantes de U, lorsqu'il y a lieu[33]. Rappelons que cette partie de l'index d'Abû-l-Barakât ne mentionne presque jamais (et notamment pas ici) de référence autre que celle des «sections»: ni *incipit*, ni thème de la lecture comme cela arrive dans l'index des lectures de Basse-Égypte dû au même auteur. Dans le tableau ci-dessous, le signe « = » précède l'*incipit* que la référence d'Abû-l-Barakât semble désigner[34].

Index des lectures d'Abû-l-Barakât[35]

3e samedi de Hator
Apostolos: Romains 17 = Rom 13,*11*?[36]
Katholikon: 2 Pierre, début = 2 Pi 1,*1*[37]
Actes: 57 = Ac 16,*25*?[38]

[31] *Incipit* de Jn 1,*6*. Il s'agit sans aucun doute d'une hymne modelée sur l'évangile, dans le genre des «répons» (ⲟⲩⲱϩⲙ̄).

[32] Cf. la n. 49 ci-dessous.

[33] Nous n'entrons pas ici dans les détails de présentation; en fait, le ms. U désigne les livres bibliques par des chiffres (cf. *LCA*, p. 68), alors que P en écrit le nom en toutes lettres.

[34] Cf. la note 19 ci-dessus. Pour des raisons pratiques, nous utilisons essentiellement la liste des «sections» publiée par dom Villecourt (*PO* 20, pp. 608-617, où les références sont faites à la Vulgate latine!), mais nous recourons aussi à celle de Mgr Hebbelynck (*Muséon*, 41 [1928], pp. 81-120), aux indications de Horner (NT sahidique [Kammerer n° 935], t. III [S. Jean], p. 340 [sections de S. Luc], et t. IV [S. Paul, I], p. 452 [*Corpus Paulinum* du ms. M 450]), et plus encore aux listes et commentaires de H. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments*, I, 1, Leipzig, 1911, pp. 388-485.

[35] L'index Abû-l-Barakât ne porte pas de mention de la fête, mais le contenu des lectures ne permet pas de douter qu'il s'agit bien de la «fête du feu», comme dans les deux exemples cités ci-dessus.

[36] Sect 17 = Rom 14,*1* selon M 450 (Horner, IV, p. 452); = Rom 13,*1* selon Villecourt; von Soden (pp. 462-463) montre que cette longue section comprend sept sous-sections, puisqu'elle va de 12,*1* à 14,*1*. Nous avons choisi l'*incipit* qui est le plus proche du *Hunt. 3*, et qui répond au thème du jour.

[37] L'*incipit* ne fait évidemment aucun doute, bien que la seule raison apparente de lire ce jour-là 2 Pi 1,*1* (où l'on ne voit aucune allusion au feu), c'est qu'on en lisait la suite le lendemain — ce cas est d'ailleurs fréquent dans les lectionnaires.

[38] Cette même lecture, avec le même numéro de section, est prescrite ce même samedi par *K 9718* (cf. note 28 ci-dessus), et le dimanche par le *Hunt. 3*. Les Actes des Apôtres sont normalement divisés en 40 sections; dans les indications des lectionnaires, on compte aussi les sous-sections, mais ce compte n'est pas absolument régulier, car certaines sous-

Psaume: 17 = Ps 17[39]
Évangile: Luc 40 = Lc 11,*27*[40]

3e dimanche de Hator
Psaume du soir: 138 = Ps 138[41]
Évangile du soir: Luc 46 = Lc 12,*49*[42]
Psaume du matin: 17 *ou* 38 [*dans U*: 38 ou 31] = Ps 38(?)[43]
Évangile du matin: Matthieu 6 = Mt 6,*19-26*[44]
Apostolos: Éphésiens 6 = Éph 6,*10*[45]
ou Galates 6 = ?[45]
Katholikon: 2 Pierre 2 = 2 Pi 1,*12*[46]
Actes: 47 = Ac 13,*44*[47]
Psaume: 31 [*dans U*: 17 *ou* 31] = Ps 17(?)[48]
Évangile: Matthieu 5 [*dans U*: Mt 6 *ou* Jn 5] = Mt 5,*14-20*[49]

sections sont occasionnellement sautées (cf. von Soden, pp. 448-456). Il y a donc toujours une part d'approximation qu'il faut cerner grâce aux parallèles.

[39] L'allusion recherchée peut se trouver aux vv. 9, 13b, 29 et 31b. Nous n'avons pas trouvé ailleurs d'attestation de ces passages.

[40] Il y a ici accord entre Villecourt, Horner (t. III, p. 350), von Soden (p. 410), et le sens: cf. ci-dessus, *K 9718*.

[41] Les seuls versets de ce psaume qui aient un rapport au thème du jour sont les vv. 11-12 (ténèbres/lumière). Ce psaume n'est pas attesté dans les fragments conservés, sauf une fois: *Brit. Libr. Or. 3580 A 3*, fol. 2 recto (Crum n° 146), mais le passage est mutilé et l'on n'a conservé ni la mention de la fête, ni les versets prescrits.

[42] La grande section grecque n° 46 commence à Lc 12,*16*, alors que la grande section copte débute avec 12,*32*; les deux *incipit* sont attestés pour cette section dans les mss coptes (cf. Horner, IV, p. 342, l. 1-2). La seule utilisation parallèle dont nous ayons connaissance est la lecture du *Hunt. 3*, qui commence à Lc 12,*49* — lequel est précisément le verset porteur de l'allusion recherchée.

[43] Nous optons ici pour le Ps 38 plutôt que pour le Ps 17, parce qu'il est attesté par les deux mss, mais on aurait fort bien pu chanter le Ps 17 le matin et le Ps 38 à la messe, puisqu'ils contiennent tous deux une allusion au feu (Ps 17 [cf. note 39 ci-dessus], et Ps 38,*4*). Par contre, le Ps 31, mentionné par U, ne contient aucune allusion satisfaisante, et nous pensons qu'il provient d'une confusion en chiffres coptes cursifs entre les chiffres «1» et «8» («31» pour «38») — ce qui est un phénomène courant dans les index.

[44] La grande section grecque commence à Mt 4,*1*, alors que la grande section copte commence à Mt 8,*1*. Nous nous appuyons sur les parallèles cités ci-dessus.

[45] Le v. 12 fait allusion aux ténèbres, et le v. 16 parle d'«éteindre les traits enflammés du mauvais», ce qui convient au contexte. Par contre, nous ne voyons pas quel passage de l'épître aux Galates aurait pu convenir.

[46] La lecture allait sans aucun doute jusqu'au verset 19, porteur de l'allusion recherchée (voir le *Hunt. 3*); la section 2 commence toujours à 2 Pi 1,*12*.

[47] Bien que cette péricope ne soit pas attestée dans les parallèles cités ci-dessus, elle correspond aux sections d'Abû-l-Barakât: si l'on pose section 56 = Ac 16,*25*, alors section 47 = Ac 13,*44* — or nous avions section 57 = Ac 16,*25*: le compte est juste à une unité près, ce qui est négligeable (cf. note 38 ci-dessus, et von Soden, pp. 444-448). De plus, cette péricope satisfait aussi au thème du jour (cf. v. 47: citation d'Is 49,*6*).

[48] Voir la note 43 ci-dessus.

[49] En suivant les parallèles. La grande section grecque «Mt 5» va de Mt 5,*1* à 7,*29* (la

* * *

Malgré son caractère très limité, cet exemple — choisi précisément parce qu'il s'agissait d'un cas privilégié, grâce à l'existence des deux témoins parallèles — permet donc de se rendre compte de l'intérêt que l'œuvre d'Abû-l-Barakât présente pour l'étude des lectionnaires sahidiques. Même si l'on doit rappeler que sa *Lampe des Ténèbres* est un «texte idéal» et non un vrai manuscrit liturgique[50], et qu'il n'est donc pas prouvé que les offices qui y sont décrits aient été effectivement utilisés tels quels, il n'en reste pas moins vrai que, grâce à ce savant liturgiste médiéval, nous pouvons avoir une idée concrète de ce qu'était le cycle des lectures d'une année entière. De plus, Abû-l-Barakât nous offre un fil conducteur grâce auquel il sera sans doute possible de relier entre eux les fragments épars; de ce point de vue, cet index de lectures, rédigé en arabe mais d'après la tradition copte, nous rend le même service que ne le ferait par exemple la version arabe d'une homélie partiellement conservée en copte, en nous permettant de situer chaque fragment copte à sa juste place.

Nos recherches, il est vrai, ont montré que la tradition à laquelle se rattachent les lectionnaires est cent fois plus disparate que celle d'une homélie, laquelle remontera le plus souvent à un petit nombre d'archétypes. En liturgie, ainsi que nous l'avons déjà souligné[51], chaque variante réellement attestée présente de l'intérêt, peu importe qu'elle nous paraisse géniale ou stupide et, si l'on prêtera instinctivement plus d'attention à un manuscrit provenant du Monastère Blanc qu'au katameros d'un obscur village de Haute-Égypte, il n'en reste pas moins vrai que le second est, aux yeux du liturgiste, un témoin presqu'aussi précieux que le premier pour approcher la liturgie sa'idienne, pour chercher à en reconstituer les offices et pour essayer d'en pénétrer la spiritualité. Par ailleurs, est-il besoin de souligner que tous les calendriers liturgiques, quelle que soit leur provenance, méritent d'être étudiés avec attention par l'hagiographe, lequel est toujours en quête d'éléments nouveaux pour établir ce que le P. Delehaye a judicieusement appelé les «coordonnées hagiographiques» d'un dossier, à savoir

grande section copte couvre Mt 3,*1-17*). L'indication de U «Jn 5» doit être une erreur, car la section copte «Jn 5» = Jn 2,*12* (noces de Cana et expulsion des vendeurs du Temple), et la section grecque «Jn 5» couvre l'épisode de la Samaritaine (Jn 4,*5* ss): aucune de ces deux péricopes ne contient d'allusion qui puisse convenir ici.

[50] Cf. *LCA*, pp. 10-12.

[51] Cf. *ibid.*

un nom, un lieu et une date[52]. L'index présenté par Abû-l-Barakât pour la Haute-Égypte ne comprend presque pas de fêtes du sanctoral, mais il devrait nous permettre d'y voir plus clair dans les lectures prévues pour les samedis et les dimanches lesquelles, dans le Ṣaʿîd, avaient partie liée avec les fêtes des saints[53].

C'est pourquoi nous croyons donc que, malgré toutes les difficultés qu'elle présente, l'édition de l'index des lectures contenu dans le chapitre 22 de le *Lampe des Ténèbres* vaut vraiment la peine d'être entreprise, et qu'il convient de la publier avec les autres témoins des lectionnaires sahidiques: bien que différents entre eux, tous ces textes nous rapprochent d'une compréhension en profondeur de cette liturgie qui, pendant tant de siècles, anima les monastères et les paroisses de Haute-Égypte.

[52] H. Delehaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique* (= *Subsidia Hagiographica*, 21), Bruxelles, 1934 (chap. I, pp. 7-17).
[53] Cf. *LCA*, p. 21 (8°).

ERNEST NEWLANDSMITH ET SA NOTATION DE LA MUSIQUE COPTE

Marian ROBERTSON
University of Utah, USA

La musique copte a duré à travers les âges grâce à une tradition orale. Certains hommes — qui étaient souvent aveugles — ont appris ces mélodies par cœur pour devenir maîtres-chanteurs (en arabe: *al-Mu'allimīn*). Ce sont eux qui à leur tour ont enseigné cette musique aux autres et l'ont passée de bouche en bouche d'une génération à l'autre, siècle après siècle jusqu'à présent[1].

Enfin, au 19e et au 20e siècles quelques savants ont tenté de noter ces chansons vénérables, mais à vrai dire ils n'ont noté que des morceaux de musique choisis d'une manière assez sporadique[2]. C'était Ernest Newlandsmith — violoniste et compositeur anglais — qui était le premier à noter d'une manière assez complète et ordonnée le corpus immense de cette tradition musicale ancienne.

Fils d'un ecclésiastique, Newlandsmith (né en 1875) a fait la connaissance du copte dévoué, Ragheb Moftah, en passant par l'Égypte en route vers la Terre Sainte. M. Moftah l'intéressa à la musique de son église et lui proposa de noter les nombreux chants rituels. Alors après un court séjour près du Mont Carmel, Newlandsmith est rentré au Caire où il est resté plus de dix ans (1926-1936) notant les mélodies diverses exécutées par les meilleurs maîtres-chanteurs coptes qui, à l'invitation de M. Moftah, venaient chanter pour lui une heure après l'autre, de jour en jour, d'année en année[3].

Description du Corpus

Newlandsmith a complété seize grands tomes de mélodies accompagnées de textes pour laisser une œuvre comprenant plus de 700 pages.

[1] Il faut remarquer qu'il y a des manuscrits coptes à la Bibliothèque Rylands à Manchester et dans la Collection Insinger au Musée des Antiquités à Leyde qui portent des signes qui pourraient être une sorte de notation phonétique rudimentaire. Cependant jusqu'ici on ne les a ni identifiés avec certitude ni déchiffrés.

[2] On pourrait citer chronologiquement: G. A. Villoteau, Jules Blin, Louis Badet, Kāmil Ibrāhīm Ghubriyyal, Hans Hickmann, René Ménard, Margit Tóth, Ilona Borsai et Marian Robertson.

[3] Ragheb Moftah, membre d'une famille copte distinguée, a consacré sa vie à conserver la musique de son peuple. Nonagénaire, il est toujours directeur de la Section de Musique à l'Institut des Études Coptes au Caire.

Elle s'intitule: «La musique de la Messe comme on la chante dans l'Église copte et quelques hymnes réservés pour les Fêtes ou d'autres occasions spéciales» («The Music of the Mass as sung in the Coptic Church and Some Hymns used in the Liturgy for festivals or other special occasions»)[4].

Il est évident que Newlandsmith nous a donné une grande quantité de notation. Il est logique de nous demander quelle en est la qualité?

Les Problèmes de Notation

Avant de considérer cette question, il faut faire trois observations: (1) D'abord, il n'est pas facile de noter la musique copte, surtout les hymnes qui peuvent être assez longs et d'une structure complexe avec beaucoup de répétitions qui pourtant ne sont jamais la répétition exacte. De nombreuses mélodies ont souvent de longues vocalises ou des mélismata[5] et sont embellies d'ornements compliqués, chantés rapidement. De plus, les mélodies coptes sont remplies d'intervalles qu'on n'entend pas dans notre musique de l'Ouest, des intervalles comprenant des micro-tons (c.-à-d., des tons plus petits qu'un demi-ton) qui n'apparaissent pas dans le système de notation développé dans l'Ouest. Et pour ajouter aux problèmes du transcripteur, cette musique a des nuances de rythme très subtiles qu'on ne sait pas noter dans notre système occidental de notation[6]. (2) Souvenons-nous que n'importe qui soit le transcripteur, la notation d'une mélodie nous donne souvent beaucoup plus de renseignements sur celui/celle qui l'a écrite — son éducation, ses intérêts, ses objectifs et même ses problèmes — qu'elle nous en donne sur la musique elle-même[7]. (3) Finalement, souvenons-nous que toute notation n'est qu'une indication visuelle approximative du son. Pour comprendre la musique copte, sa beauté et sa spiritualité, on doit toujours l'entendre et la bien écouter.

[4] Cette œuvre est toujours en forme manuscrite en possession de Ragheb Moftah. Il est à remarquer que le premier volume — qui se compose de la musique du chœur, du peuple et du diacre pour la Liturgie de Saint Basile — comprend à peu près 100 pages et il a fallu à Newlandsmith cinq ans pour le noter (1926-1931).

[5] Les vocalises et les mélismata se composent de plusieurs phrases mélodiques pour lesquelles il n'y a qu'une seule voyelle chantée. Dans la musique copte, les vocalises se distinguent des mélismata par leurs mélodies moins ornementées et par leur cadence régulière (les mélismata étant très ornés et ayant un rythme très libre).

[6] René Ménard a dit qu'il lui a fallu trente heures pour noter trois minutes et demie de musique copte. Voir R. MÉNARD, *La musique copte — problème insoluble?*, *Les cahiers coptes*, I (1952), 39.

[7] Par exemple, quand on considère une seule mélodie copte notée par Newlandsmith, Hickmann, ou Tóth, on est frappé d'étonnement par les différences de notation.

Comparaison d'une Mélodie notée par Newlandsmith avec une Notation du même Morceau de Musique écrite par l'auteur (Robertson)

Pour aborder la question de la qualité de l'œuvre de Newlandsmith, comparons deux exemples de notation de la même mélodie, dont le premier exemple est de Newlandsmith (identifié dorénavant par la lettre «N») et le second est de l'auteur (identifié dorénavant par la lettre «R»). Ces exemples représentent le début du *Trisagion*, hymne très connu et important dans les rites de l'Église copte où on le chante régulièrement pendant la Liturgie avant la prière de l'Évangile. Les paroles sont celles du *Trisagion* byzantin dont voici les premiers vers: *Agios o Theos, Agios Ischyros, Agios Athanatos*... («Saint Dieu, Saint et Puissant, Saint et Immortel...»)[8]. Dans l'Église copte la musique pour cet hymne peut varier selon l'occasion. La mélodie qu'on présente ici est celle qu'on chante le Vendredi Saint pendant les Offices de la Sixième et de la Neuvième Heures. Elle commence par une longue vocalise sur la première syllabe du mot *Agios* («Saint»).

Remarques

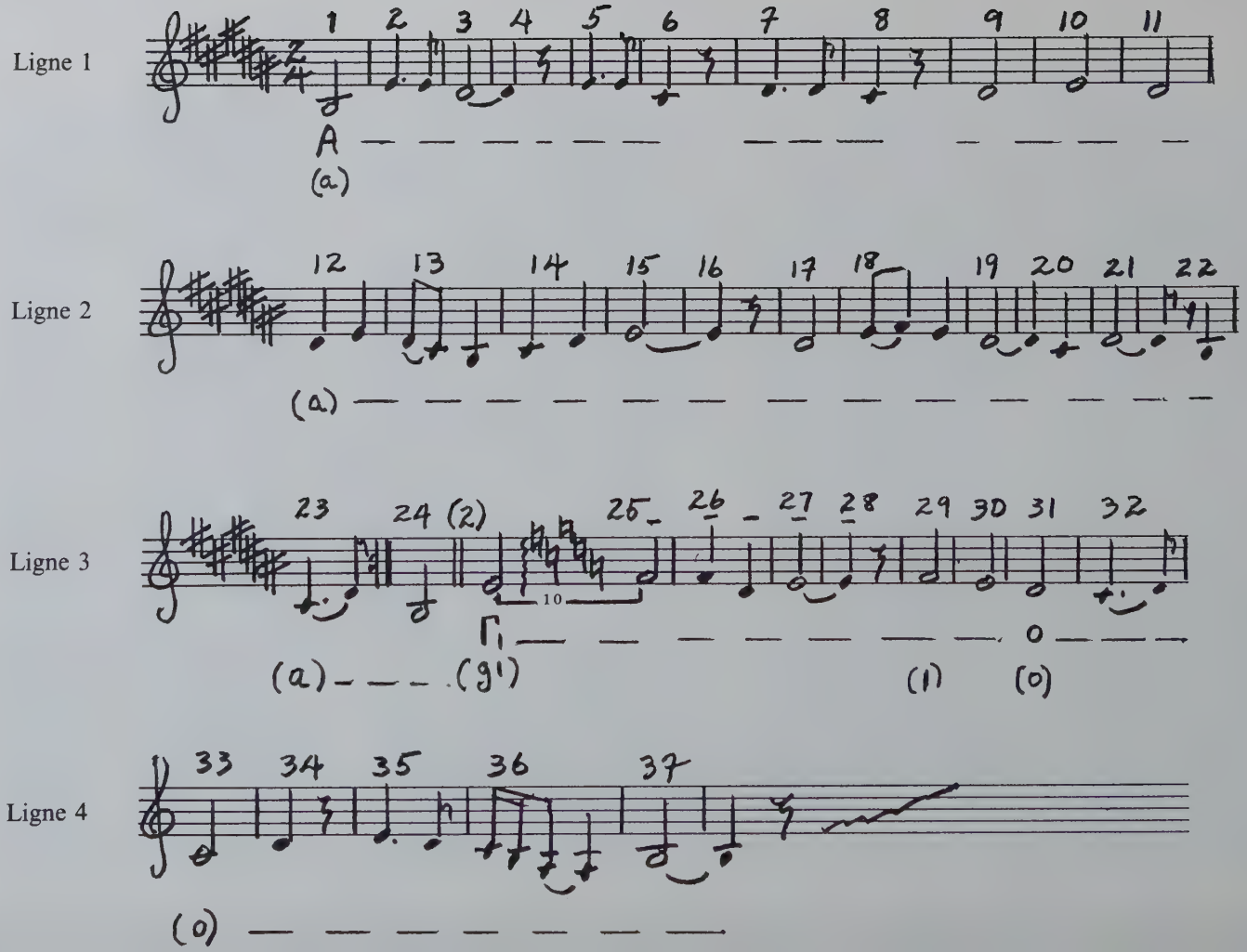
Nous voyons que Newlandsmith a résolu les problèmes de notation en adaptant cette mélodie entièrement à notre système occidental de notation. En se servant de la portée, de la clef de sol et des dièses pour marquer la tonalité, il a écrit les tons et les intervalles sans aucun signe pour indiquer ni les micro-tons ni les changements de tonalité si caractéristiques de la musique copte. Aussi il a indiqué le rythme par des mesures égales de deux temps sans aucune indication ni de la flexibilité ni du rubato intrinsèques de cette musique. De plus, il s'est décidé carrément de ne pas noter les ornements parce qu'il croyait que de tels embellissements ne formaient qu'un «débris arabe» qui cachaient la «vraie mélodie authentique»[13].

De sa part, l'auteur cherchait à noter la musique avec assez de détail pour indiquer les diverses nuances de rythme et de tonalité aussi bien que l'ornementation, tout en réalisant une notation assez simple pour qu'on puisse identifier et chanter la mélodie à vue. On n'a pas divisé la musique en mesures afin d'éviter la rigidité du rythme qu'une telle division impose. Néanmoins il est à remarquer qu'en générale

[8] Voir *Khidmat al-Shammās (Les Services du Diacre)* (Le Caire: Le Patriarcat, 1965), 62-64 et *al-Khūlājī (Euchologion)* (Le Caire: Le Patriarcat, 1960), 90 et 251-252.

[13] E. NEWLANDSMITH, *The Ancient Music of the Coptic Church*, conférence présentée à University Church (Oxford, le 12 mai, 1931), 5.

Exemple 1 :



une mesure dans «N» égale un temps dans «R». Ainsi pour faciliter la comparaison on a numéroté les mesures de «N» et les temps correspondants de «R». On a noté les micro-tons jusqu'au quart de ton en employant un signe d'addition (+) au-dessus d'une note pour indiquer qu'elle sonne un quart de ton plus haut. Par contre, un signe négatif (−) au-dessus d'une note indique qu'elle sonne un quart de ton plus bas (voir «R»: les lignes 4-5, les temps 17a-28, etc.).

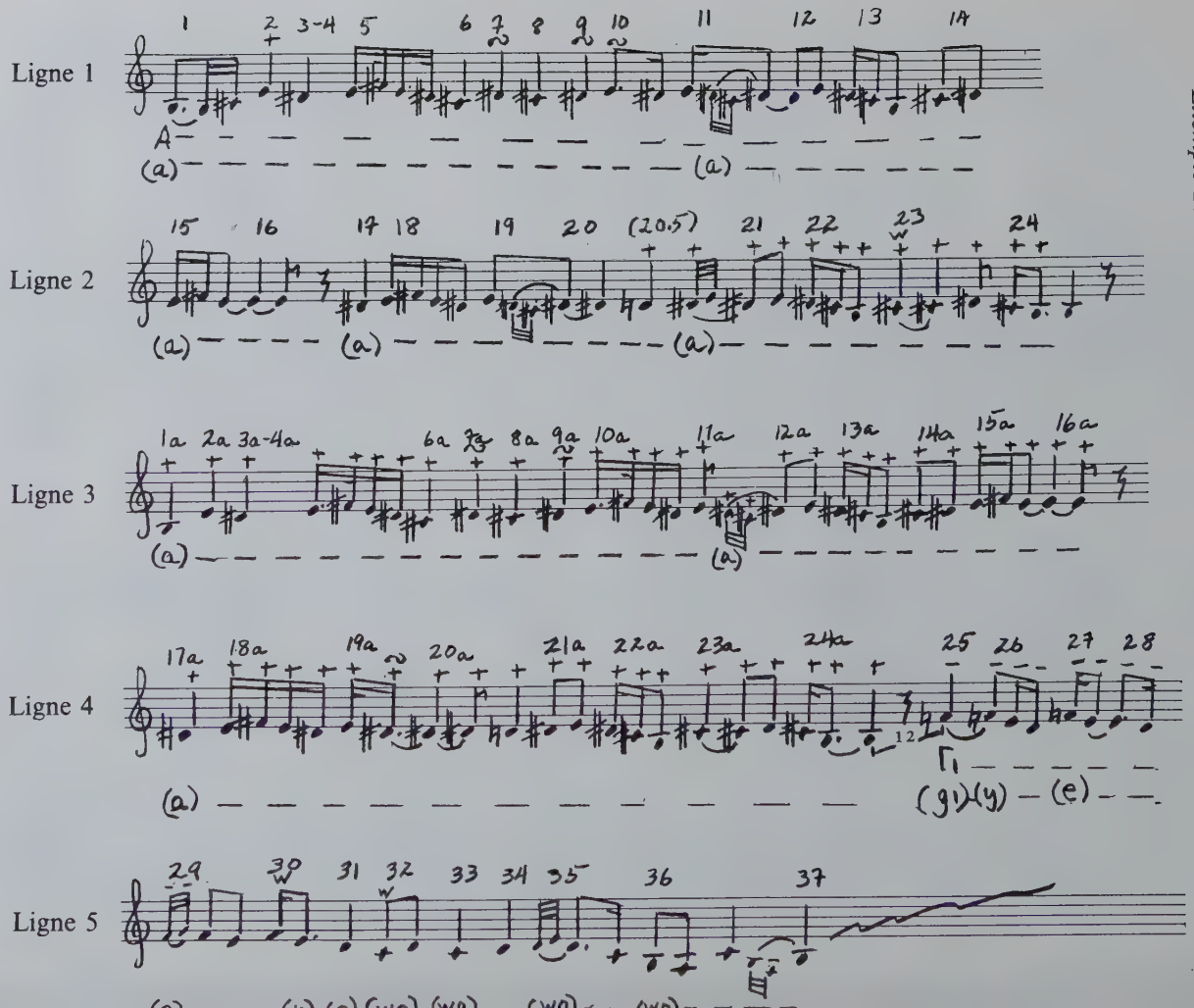
En comparant ces deux exemples, on aperçoit dans «R» un phénomène caractéristique à la musique copte qui n'apparaît point dans «N», c.-à-d., pendant que la mélodie se déroule, la tonalité générale de toute la mélopée devient plus haute (voir «R»: la ligne 2, les temps 20, 21 et les suivants). Pour cette raison, à la mesure 23 ou «N» ne note qu'une signe de répétition, «R» continue la notation afin de montrer ces changements de tonalité (voir «R»: les lignes 2, 3 et 4, les temps 21-24, 1a-24a, etc.). Aussi on trouve quelques différences ci et là où une seule note est modifiée par un quart de ton dans «R» mais pas dans «N» (voir «N» et «R»: la ligne 1, la mesure/le temps 2, etc.). Quant au rythme, puisque les accents naturels de la mélodie n'arrivent pas à des intervalles égaux, les temps dans «R» ne sont pas tous de la même durée. Bien que la majorité équivalent quatre doubles croches, il y a des temps qui sont plus courts et d'autres qui sont plus longs (voir «R»: la ligne 1, le temps 11; la ligne 3, le temps 11a; la ligne 2, le temps 20, etc.). Quant aux ornements, il est évident que «R» montre plus de détail partout.

Cependant, malgré ces différences, une étude sérieuse des deux exemples fait ressortir beaucoup de ressemblances entre eux. Mettons à part les quelques notes isolées qui sont modifiées par un quart de ton dans «R» et nous voyons que les intervalles fondamentaux correspondent les uns aux autres dans les deux exemples. Même les longues phrases dans «R» modifiées par un quart de ton (voir «R»: les lignes 3-4, les temps 1a-28) montrent les intervalles exacts notés dans «N» (voir «N»: les lignes 1-3, les mesures 1-24). Quant au rythme, tous les deux exemples indiquent une cadence régulière avec un accent qui

[9] NEWLANDSMITH, *op. cit.*, Volume VII, 26. Cet exemple est une copie faite par l'auteur du manuscrit original. Afin de faciliter la comparaison on a transposé la notation de Newlandsmith trois tons et demi plus bas qui est la tonalité entendue par l'auteur (Faute d'enregistrements on ne saura jamais les tons exacts entendus par Newlandsmith. Cependant il est intéressant de remarquer que dans son œuvre entière il a toujours noté les mélodies de sorte qu'il ait pu éviter l'emploi de lignes supplémentaires). Il va sans le dire qu'on a gardé tous les autres détails intacts.

[10] La tonalité générale de la mélodie est suffisamment montée à cette mesure pour transposer la notation de «N» trois tons plus bas (au lieu de trois tons et demi).

Exemple 2.11



tombe au début de la mesure dans «N» et sur le temps dans «R». Les notes qui portent l'accent sont généralement identiques dans les deux exemples.

Conclusion

Pour résumer on peut dire que «R» montre plus de détail quant aux nuances diverses de rythme, de tonalité et d'ornementation. En ce sens «R» est évidemment plus exact que «N». Cependant, «N» indique les intervalles aussi bien que le rythme d'une précision remarquable.

À la vérité, on peut dire le même pour l'œuvre entière de Newlandsmith et par conséquent nous pouvons conclure que dans l'ensemble sa notation a beaucoup de mérite. Ce grand corpus — qui représente la notation de la musique copte la plus complète et la plus étendue que nous possédons jusqu'ici — nous offre une clef simple mais assez correcte à cette grande tradition musicale. En effet, la simplicité même de cette notation pourrait aider ceux qui voudraient analyser la forme et la structure des anciennes compositions coptes. C'est un recueil qui pourrait servir comme base de recherche pour beaucoup de savants, surtout pour les musicologues qui s'intéressent à la musique liturgique ancienne, y incluse celle des traditions juive, byzantine, romaine, etc.

On peut dire en somme que l'œuvre de Newlandsmith à une valeur inestimable pour nous les historiens.

[11] Extrait de M. Robertson, *The Good Friday Trisagion of the Coptic Church (A Musical Transcription and Analysis)*, communication présentée au 17e Congrès International des Études Byzantines (Washington, D.C., 1986), à paraître dans *Miscellany in Memoriam of Academician Ivan Dujčev*, A. Djourova, rédactrice en chef (Sofia, Bulgarie: l'Université de Sofia). L'auteur a noté cette mélodie en écoutant des enregistrements faits à l'Institut des Études Coptes au Caire en 1972 sous la direction de Ragheb Moftah (le même Moftah qui a parrainé le travail de Newlandsmith).

[12] Cet intervalle égale dix quarts de ton, c.-à-d., trois tons et demi.

INDEX

par

Aloïs van Tongerloo,

KUL, Leuven

I. TABLE DES AUTEURS MODERNES

II. TABLES DES TEXTES ET DES AUTEURS ANCIENS ET MÉDIÉVAUX

III. TERMES TECHNIQUES

N.B.: Les pages suivies par un astérisque renvoient au deuxième volume des Acta

I. TABLE DES AUTEURS MODERNES

Abbott, N.: 182(n), 184n, 185n, 189n
Abd' al-Azīz, M.: 144
ʿAbdallah, P.A.: 121n
ʿAbd al-Masīḥ, Y.: 42n, 85*, 119(n)*, 343n*
Abd al-Rahman: 187, 219, 225, 85* 167*n
Abd el-Hafeez A.: 11
Abd el-Malek, L.: 11
Abd el-Maqsoud, M.: 11, 13
Abd el-Shaheed, S.: 29, 187, 334n*
Abou Ghazi, D.: 11
Abramowski, L.: 4(n)*
Abu Bakr, A.M.: 150
Abu Salah: 185(n)
Adams, N.K.: 11
Adams, W.Y.: 11
Adli, S.: 218n
Adriani, A.: 82n
Ahmad, M.: 155n, 160n*
Ahrens, D.: 11
Aigrain, R.: 106n
Akermann, P.: 72n
Al- *v. aussi* El-
Al-Anbā Mattā'us: 85*
Aland, B.: 29, 246n*, 252n*
Aland, K.: 246n*, 428n*
Al-Birmawi: 84
Alcock, A.: 11, 181n, 183n, 214*, 218*, 223*
Aldersmith, H.: 155n*
Aldridge, J.: 155(n)*
Alexander, J.A.: 11
Alexandre, M.: 5(n)*
Alfaric, P.: 274*, 275*
Allam, S.: 155n*, 161n*
Allberry, C.R.C.: 274*, 277*, 292n*, 295n*, 296n*, 310*-316* *passim*
Al Masry, I.H.: 174n*, 176n*
Al-Miskīn: 84*
Alphandery, P.: 201n*
Al-Suryānī, S.: 22, 82*, 83*, 84*, 85*, 129(n)*
Al-Suryānī, T.: 85*, 129(n)*
Al-Suryānī, Y.: 85*, 139n*
Alt, H.: 232*
Altheim, F.: 381n*
Alvarez, P.: 6(n)*
Amaldi, A.: 430*, 434
Amélineau, E.: 103n, 107n, 108n, 182n, 188n, 217n, 46n*, 218*
Amin, A.: 154n*
Amir, Y.: 11
Aranda Perez, G.: 213*, 239(n)*
Aringhi: 136
Asmussen, J.P.: 266*, 267*
Assemanus, J.S.: 130n*, 143(n)*, 144*, 148*, 149*, 152*
Atalla, NS.: 11
Atiya, A.S.: 119(n)*
Attridge, H.W.: 223*, 281*, 283n*, 322*, 330*
Aubert, R.: 198n*, 385*
Aubineau, M.: 268*
Aufrere, S.: 11, 15
Aujoulat, N.: 42n*
Avi-Jonah, M.: 111n
Azzaroli, A.: 96

Babraj, K.: 11
Bacht, H.: 123(n)*, 124n*, 198n*, 221*
Badawy, A.: 11, 57n, 60n, 62n, 74n
Badet, L.: 463n*
Baedeker: 311
Baginski, A.: 12, 139
Bagnall, R.S.: 93n*
Bagnell, R.: 90n*
Bailey, D.M.: 23, 125n
Bailly: 384
Bakinski: 135
Bakir, A.: 171n*, 173n*
Baldini, A.: 12
Balestrieri: 451n*
Balicka-Witakowska, E.: 12
Ballet, P.: 5, 6, 12, 30, 124-125
Ballian, A.: 12
Balty, J.: 12, 80n, 81n, 83n, 84n
Bang, W.: 293n*
Bāqī, G.: 83*
Baratte, F.: 12

Barc, B.: 359n*, 360n*
Bardy, G.: 21n*, 186n*, 404n*, 406(n)*, 407n*, 410n*, 411n*, 413n*
Barguet, P.: 258*
Bârlea, O.: 197n*
Barnes, T.D.: 4(n)*
Barns, J.W.B.: 240n*
Baron, R.: 201n*
Barry, C.: 355*-364*
Bartelink, G.J.M.: 5(n)*, 30n*
Barthes, R.: 394*
Basset, R.: 437n*
Bastiani, G.: 432*
Battle, C.M.: 7(n)*
Baumeister, T.: 8(n)*, 115*-124*, 414n*
Baumstark, A.: 146*, 425n*, 426n*
Bayer-Niemeier, E.: 12
Bažantová, N.: 12
Beatty, A.C.: 281*, 312*sqq
Beck, H.: 26
Becker, C.H.: 188n*
Beckmann, H.: 232*
Beckwith, J.: 60n
Behm: 292(n)*
Bell, D.N.: 10n*
Bell, H.I.: 233n, 22n*, 94(n)*
Bell, J.: 181n
Belting-Ihm, C.: 96
Beltz, W.: 89n*, 92n*, 97(n)*, 216*, 368(n)*, 426n*
Beluccio, A.: 12
Bénazeth, D.: 6, 12, 31, 63-68, 465*
Bender Jorgensen, L.: 12
Berger, C.: 12
Berger, J.E.: 20
Bergman, J.: 88, 90, 96
Berkhout, P.J.: 446n*
Bertelli, C.: 12
Beschaouch, A.: 81n
Beskow, P.: 271*
Bethge, H.-G.: 245*-253*
Betz, H.D.: 97n*
Betz, O.: 331*
Bianchi, R.S.: 25, 102n*
Bianchi, U.: 268*, 365*-371*
Bickell, G.: 117(n), 118n
Biebel, M.: 98n
Biedenkopf-Ziehner, A.: 90n*, 97(n)*, 238*
Biehler, L.: 32n*
Bietak, M.: 12
Bilabel, F.: 233n
Biraben, J.N.: 108n*
Bisson de la Roque, F.: 64
Björkmann, G.: 12
Blackmann, W.S.: 203n*
Blin, J.: 463n*
Blomberg, L.: 343n*
Boak, A.E.R.: 21n*
Bobertz, C.: 282*, 283n*
Böhlig, A.: 66*, 67n*, 71*, 213*, 273*, 281*, 285*, 286*, 290*, 292n*, 295n*, 296n*, 297(n)*, 298n*, 362n*, 394*
Boeser: 456n*
Boespflug, F.: 11
Bol, P.C.: 26
Boldetti: 136
Bolognesi, E.M.: 81n
Bondi, S.F.: 117n*, 185n*
Bongars, J.: 198n*
Bonner, C.: 91, 96
Bonner, G.: 310*, 312*, 314*
Bonnet, F.: 13
Bonnet, H.: 258*, 385*
Boon, A.: 446n*
Borchardt, L.: 163n*
Boreux, C.: 57n
Borghouts, J.F.: 155n*
Borsai, I.: 157n*, 463n*
Bosson, N.: 64(n)*
Boter, G.J.: 432*
Botte, B.: 421(n)*
Botti, G.: 207n
Boudrillart, A.: 188
Boulos, N.: 177n*
Bouriant, U.: 64n*, 71*
Bousset, W.: 409n*, 410n*, 411(n)*, 412n*
Boutros Ghali, M.: 104n*, 215*
Bouvarel-Boud'hors, A.: 242(n)*, 243(n)*
Bovon, F.: 436n*
Boyancé, P.: 370n*
Boyaval, B.: 13
Boyce, M.: 271*
Brämer, B.: 89n
Brague, R.: 7n*
Brakmann, H.: 13, 116(n)*, 117n*, 118(n)*, 119*, 123(n)*, 186(n)*, 187(n)*, 419*-435*
Brashear, W.: 13, 281*, 432*

Brashler, J.A.: 394*
Braun, J.: 228n
Braunfels(-Esche), S.: 96
Bravo, B.: 180n
Breasted, J.: 183n*
Breccia, E.: 72n
Breen, A.B.: 89n*, 92n*
Bréhier, E.: 260*
Bréhier, L.: 106n
Brenk, B.: 95
Brennan, B.: 5(n)*
Bresciani, E.: 13, 146
Bridel, P.: 11, 13
Brightman, F.E.: 228n
Brill, R.H.: 12
Brissaud, J.M.: 156n*
Brock, S.P.: 429*, 432*
Bröker, G.: 46n
Broich, U.: 308n*, 384n*, 390*
Browder, M.: 276*
Brown, B.R.: 59n
Brown, K.: 29
Brown, P.: 301n*
Browne, G.M.: 29, 89n*, 92n*, 94(n)*, 96(n)*, 213*, 214*, 223*, 239n*
Brugsch, H.: 179n*
Brunner, H.: 26, 46n
Brunner-Traut, E.: 26, 46n, 47n, 50n, 51 Pl.4, 54(n), 55n, 204n
Brunsch, W.: 90n*, 94*, 95n*, 101(n)*, 109n*, 218*, 411n*
Bryder, P.: 265*, 266*, 267*, 269*, 270*, 271*, 272*, 274*, 278n*, 283n*, 292n*, 293n*
Budge, E.A.W.: 119n, 182n, 188n, 217n, 156n*, 158n*, 159n*, 404n*, 409(n)*, 410n*, 413n*
Büchler: 214*, 221*
Bühner, J.-A.: 378(n)*, 375*
Buhagiar-Bianco, J.: 136n*
Buhl, M.-L.: 210n
Bultmann, R.: 293n*, 296n*
Būlus Basīlī: 85*
Bunge, G.: 11(n)*
Bunge, J.B.: 11(n)
Burmester, O.H.E.: 40n, 134n, 189n, 228n, 119(n)*, 174n*, 425n*, 426n*, 429n*, 430*, 431n*, 432*, 448n*
Buschhausen, H.: 30, 31, 33-37, 80n, 84n, 147, 216-226
Butcher: 175n*
Butler, A.J.: 40(n), 228n, 201n*
Butler, C.: 21n*, 412n*
Butler, H.C.: 81n

Caillet, J.-P.: 13
Calderini, A.: 90n*, 98(n)*
Callender, J.B.: 56*, 62*
Camelot, T.: 205n*
Cameron, R.: 273*, 331*
Campagnano, A.: 7*, 8n*, 217*, 222*
Canby, S.R.: 25
Candea, V.: 39n, 43n
Caneva, I.: 13
Cannuyer, C.: 196*-208*
Carnoy: 465
Carrey-Maratray, J.-Y.: 13
Carroll, D.L.: 13
Casadio, G.: 395*-401*
Casanova, G.: 108n*
Casel, O.: 121n
Caster, M.: 181n*
Castiglione, L.: 13
Cataluccio, E.: 8(n)*
Caubert Iturbe, F.J.: 149(n)*, 150(n)*
Cauderlier, P.: 25, 26
Cerfaux, L.: 344n*
Cerny, J.: 158n*, 161n*, 166n*, 168n*
Cerulli, E.: 199n*, 200n*
Cesaretti, M.P.: 13
Chabas: 163n*, 173n*
Chadfaud, C.: 156n*
Chadwick, O.: 12*
Chaîne, M.: 216n, 410n*
Champollion, J.F.: 166(n), 178*
Chassinat, E.: 56n, 57n
Chavannes, E.: 303n*
Chéhab, M.: 83n, 87
Cheikho, L.: 82*
Cherix, P.: 325*, 331*
Chojnacki, S.: 13
Ciampini, J.: 136
Ciasca: 451n*
Cirillo, L.: 265*, 267*, 275*, 290n*
Claes, P.: 388(n)*, 389(n)*, 394*
Clair, A.S.: 13

Clarke, G.W.: 227n
Clarysse, W.: 89n*, 91n*, 96(n)*
Clédat, J.: 56n, 57(n), 59n, 60n, 63n, 68n, 83n, 139, 224n
Clerc, G.: 19, 180n
Clouzot: 136
Codrington, H.G.: 425n*
Cohn, M.: 378n*
Colin, G.: 428n*
Collins, J.J.: 381n*, 395n*, 401*
Colpe, C.: 281*, 282*, 283*, 284*, 286*, 293(n)*, 294*, 296(n)*, 299(n)*
Comstock, S.T.: 223*
Conybeare, F.C.: 122n
Concolino, A.: 275*
Conley, T.: 373n*
Cooke, W.P.: 13
Coquin, R.G.: 13, 230n, 8(n)*, 117(n)*, 123*, 213*, 214*, 216*, 217*, 219*, 220*, 221*, 223*, 425n*, 428*, 432*
Corbaud, P.: 13
Corcoran Schwabe, L.: 13
Couilleau, G.: 36n*
Couliano, I.P.: 395n*, 401*
Coulson, W.D.E.: 13
Courcelle, P.: 300n*
Cramer, M.: 81n, 87, 129, 130, 134n, 123(n)*, 425n*
Cremaschi, L.: 6(n)*, 7(n)*, 10(n)*, 221*
Crossan, J.D.: 331*, 343n*
Crum, W.E.: 27n, 181n, 217n, 229n, 233n, 46n*, 47n*, 72*, 94(n)*, 99(n)*, 100*, 101*, 109n*, 115(n)*, 116(n)*, 117(n)*, 118(n)*, 119*, 186(n)*, 187(n)*, 218*, 220*, 225(n)*, 230n*, 231(n)*, 242(n)*, 245*, 310*-316* *passim*, 413n*, 421n*, 452n*, 460n*
Cüppers, H.: 99n
Cuming, G.J.: 421n*, 422*, 423*, 432*
Cumont, F.: 304n*, 305n*
Cureton, W.: 225n*, 226n*
Curzon, R.: 224*-231*
Cuvigny, H.: 14

Dalmais, I.H.: 426n*
Dal Pra, P.: 14
Daniélou, J.: 33n*, 48n*, 198n*
Daoud, G.: 31
Daressy, C.: 64
Daressy, G.: 109n
Daris, S.: 90n*, 98*
Daszewski, W.A.: 5, 14, 144
Dattrino, L.: 12(n)*
Daumas, F.: 14
D'Auria, S.: 25
Davidson, D.: 155n*
Davies, W.V.: 23
Davril, A.: 432*
De Andia, Y.: 28*-40*
De Boeck, J.: 14
De Boer, P.A.H.: 402n*
Deckers, J.: 79n, 83n, 87
De Cosson: 144n
Decret, F.: 289n*, 301n*
De Durand, G.M.: 13(n)
De Fenoyl, M.: 436n*
De Francovich, G.: 14
De Grooth, M.: 57n
Dehlin, R.: 11
Deichmann, F.W.: 14, 143
De Jonghe, D.: 14, 18, 45
De Jonge, M.: 402n*, 415n*
De Lagarde, P.: 126(n)*, 149(n)*, 240(n)*
Delaporte: 242*
Delehaye, H.: 453n*, 461n*, 462n*
Del Francia, L.: 14
Delhaye, P.: 201n*
Delvoye, C.: 14
Demus, O.: 448n*
Den Heijer, J.: 83*, 120(n)*, 121*, 185*-193*
Denzinger, H.: 425n*, 428n*
Depuydt, L.: 53*, 57*, 62*
Desa, R.: 157n*
De Salvia, F.: 14
De Savignac, J.: 254*-261*
Descœudres, G.: 14, 145, 168-170
Desjardins, E.: 105n
De Slane, W.M.: 130n*
Des Places, E.: 35n*, 180n*
Desprez, V.: 5(n)*
Desroches-Noblecourt, C.: 14, 157n*, 158n*, 160n*
De Stoop, H.: 301n*
Detobel, A.: 102n*, 447n*
De Vaux, G.: 109n, 110n
De Vogüé, A.: 9(n)*, 11(n)*, 12n*
Devos, P.: 213*, 217*, 220*, 433*

Dewachter, M.: 14
Dewey, A.J.: 273*
Diebner, B.J.: 66*, 71*, 240n*
Diethardt, J.M.: 98(n)*, 433*
Diez, E.: 448n*
Di Giuseppe, S.: 222*
Dimand, M.S.: 128, 134n
Dinkler, E.: 14
Djourova, A.: 469n*
Dobrowolski, J.: 14, 178n, 185n
Dobrzeniecki, T.: 14
Dodds, E.R.: 183(n)*
Dodge, B.: 270*
Dölger, F.J.: 48n*
Dörries, H.: 20(n)*, 21n*, 24(n)*, 39n*
Donadoni, S.: 14, 149n
Donadoni Roveri, A.M.: 15
Donceel-Voûte, P.: 98-114
Donnay, G.: 15
Donner, H.: 99n
Doresse, J.: 15, 76n, 207n*, 334(n)*, 335*, 341*, 426n*
Dostálová, R.: 435*
Dragas, G.: 433*
Dragomir, N.: 433*
Draguet, R.: 4*
Drake, H.A.: 223*, 437n*
Drescher, J.: 119n, 47n*, 239*, 436n*, 452n*
Drew-Bear, M.: 98(n)*
Dreyer, G.: 63*
Drijvers, H.J.W.: 272*, 438n*
Drioton, E.: 66n, 78(n), 79n, 80n, 87, 139, 168n*
Driskell, B.: 11
Dubois, J.-D.: 355n*, 382(n)*
Du Bourguet, P.: 4, 15, 28n, 57n, 60n, 134n, 42n*, 47n*, 154n*
Du Cange: 197n*
Dufey, F.: 69-77
Dufrasne, M.-D.: 421*, 433*
Dummer, J.: 404n*
Dunand, F.: 15
Durliat, J.: 108n*
Du Roy, O.: 302n*
Dvorzak Schrunk, I.: 15

Ebied, R.Y.: 124n*
Edgar, C.C.: 229n
Edwards, W.I.: 15
Effenberger, A.: 15, 27n, 28n
Egger, G.: 15, 46n, 53 Pl.3
Egloff, M.: 125n
Elbern, V.H.: 15
El- *v. aussi* Al-
El-Gheriani, Y.: 134n
El-Mallakh, O.: 15
El-Mougi, F.: 130, 134n
El-Sayed, R.: 11
El-Tobgy: 167n*
Emery, W.B.: 64, 89, 96
Emmel, S.: 224*-231*, 322*, 323*, 324*, 331*, 334(n)*
Empereur, J.Y.: 15
Engel, L.: 15
Engemann, J.: 15, 91(n)
Epstein, I.: 403n*
Erman, A.: 156n*, 166n*, 167n*, 230(n)*, 257*, 258*
Ernetti, P.M.: 12*
Ernštedt, P.V.: 53*, 54*, 55*, 59*, 62*
Evans, A.P.: 208n*
Evelyn-White, H.G.: 225n*
Evetts, B.T.A.: 68n, 116n, 121n, 185n, 191n, 221n, 83*, 119(n)*, 120*, 122n*, 173n*, 175n*, 447n*, 448n*

Fakhry, A.: 56n, 191n
Fallon, F.T.: 381n*, 395n*, 397n*, 398n*, 399n*, 400n*, 401*
Fane, D.: 25
Fattovich, R.: 15
Favre, S.: 15
Fazzini, R.A.: 25
Feld, O.: 24, 155n
Feldmann, E.: 275*
Fenwick, J.R.K.: 424*, 433*
Ferber, L.S.: 25
Festugière, A.-J.: 10*, 36n*, 385n*, 420n*
Feucht, E.: 26, 203n, 206(n)
Fiaccadori, G.: 15
Fieger, M.: 331*
Filoramo, G.: 396n*, 401*
Fischer, K.M.: 385n*
Fisiak, J.: 62,* 63*
Fisseha, G.: 95 Pl.5, 96
Fliche, A.: 106n
Flury-Lemberg, M.: 5, 15

Foerster, W.: 355n*
Foissy Aufrere, P.: 15
Fonti, M.B.: 433*
Force, P.: 5(n)*
Fouilheron, J.: 5n*
Frandsen, P.J.: 41n*, 221*, 223*
Frankenberg, W.: 143n*, 148(n)*
Fraser, I.H.C.: 224n*, 226n*, 227n*, 229n*
Frazer, M.A.: 449n*
Fredouille, J.-C.: 364n*
Frend, W.H.C.: 92, 96, 289n*, 433*
Frenken, G.: 196n*
Friederich, D.: 206
Fritz, G.: 100n*
Froidefond, C.: 179n*
Fullerton, M.D.: 16
Funk, R.W.: 331*
Funk, W.-P.: 17n*, 22(n)*, 23n*, 53*-63*, 196(n)*, 199n*, 208n*, 239n*, 241n*, 282*, 283(n)*, 284(n)*, 286*, 331*, 334n*
Furman, J.E.: 331*
Furuya, I.: 6n*

Gabolde, M.: 16
Gabra, G.: 5, 27-32, 33, 68, 81n, 124n, 217, 66*, 71*, 72*, 102n*, 121n*, 123n*, 214*, 240(n)*, 334n*
Gabra, S.: 11, 79n, 80n, 87
Gärtner, B.: 344n*
Gaillard, E.: 16
Galavaris, G.: 16
Gallazzi, C.: 432*
Gamber, K.: 421n*, 433*
Garcin, J.C.: 16
Gardiner, A.: 166n*, 257*, 313*
Garitte, G.: 17n*, 18n*, 19n*, 24n*, 31n*, 36n*, 40n*, 220*, 442n*
Gartkiewicz, P.M.: 16
Gascou, J.: 46n*, 101(n)*, 102*, 109*
Gayet, A.: 27n, 64, 188n
Geerard, M.: 125n*, 128(n)*, 139*, 150*, 213*
Géhin, P.: 10*, 128(n)*, 147(n)*
Georg, J.: 188n
Georgacas, D.J.: 233n
Georges, K.E.: 408n*
Gerhards, A.: 425*, 433*
Germer-Durand, J.: 99n
Gero, S.: 16
Gerster, G.: 96
Getatchew H.: 430n*
Ghali, I.: 175(n)*
Gilhus, I.S.: 331*
Ginzberg, L.: 405n*
Giorgi, A.A.: 180, 423n*
Girgis, V.: 28n, 129, 130, 134(n)
Gisquet, M.: 69n
Giversen, S.: 265*-277*, 281*, 284*, 310*-317*, 329*, 331*, 399n*
Glare, P.G.W.: 408n*
Gnoli, G.: 290*
Godel, R.: 181n*
Godlewski, W.: 16, 26, 27n, 30, 145, 178-186, 89n*, 92n*, 100(n)*, 101(n)*, 241n*
Godron: 218*
Goehring, J.E.: 8*, 9(n)*, 10n*, 14n*, 17n*, 18n*, 44n*, 49n*, 82*, 91n*, 124n*, 412n*
Golénisscheff, W.: 257*
Golvin, J.-C.: 16, 21, 23
Gonosová, A.: 16
Good, D.J.: 331*
Goodrich, S.P.: 233n
Gorecki: 16, 96
Gould, G.: 7n
Goulet, R.: 36n*
Gourdier, N: 135-140
Graf, G.: 217n, 125n*, 127(n)*, 128*, 129n*, 134(n)*, 139(n)*, 140n*, 141(n)*, 142(n)*, 144(n)*, 146(n)*, 148*, 149(n)*, 151(n)*, 152(n)*, 185(n)*, 202n*, 423n*, 431n*, 454n*
Graindorge, C.: 16
GrandHenry, J.: 81
Granger-Taylor, H.: 16
Grataloup, C.: 16
Grébaut, S.: 151(n)*
Green, H.A.: 331*
Green, M.: 16, 62*
Grégoire, R.: 8(n)*
Grenfell, B.P.: 228n, 233n
Grenier, J.C.: 11
Gressmann, H.: 138*
Gribomont, J.: 12(n)*, 119(n)*
Grieshammer, R.: 206n
Griffin, M.: 180n
Griggs, W.: 195-202

Grillmeier, A.: 12*, 123(n)*, 124(n)*, 198n*
Grimal, P.: 156n*
Grimm, G.: 210n, 123n*
Grohmann, A.: 94(n)*
Groothand, M.H.: 16
Grose, D.F.G.: 17
Grossmann, P.: 3, 14, 17, 74n, 81n, 143-157, 160n, 172 Pl.1, 187, 188n, 218n
Guarucci: 136
Gucker, C.A.M.: 17
Guichard, S.: 17
Guillaumont, A., C.: 7n*, 11(n)*, 41n*, 125n*, 128(n)*, 133n*, 134(n)*, 138(n)*, 139(n)*, 141(n)*, 147n*, 148n*, 343n*
Guimet, E.: 66n
Guirguis, G.D.: 83*

Habib, B.: 22
Hackel, S.: 438n*
Hadot, P.: 32n*, 379n*
Hägg, T.: 11, 124*
Hagedorn, D.: 17, 433*
Hakemulder, J.R.: 96
Halkin, F.: 8*, 9*, 16(n)*, 17n*
Hall, H.R.: 17, 100
Hallensleben, H.: 155n
Hallof, J.: 17
Handoussa, T.: 160n*
Hanna, Y.: 134n
Hanson, J.S.: 395n*, 401*
Harl, M.: 17
Harris, W.V.: 93n*
Hasitzka, M.R.M.: 89n*, 92n*, 95(n)*, 97(n)*
Hassab Alla, W.: 429*, 433*
Hassan Al-Basha: 189n
Hausherr, I.: 125n*, 127(n)*, 132(n)*, 133(n)*, 142(n)*, 143(n)*, 149n*, 150(n)*, 152*
Havelaar, H.: 388*-394*
Hayes, J.W.: 124n
Haylou, G.Y.: 203n*
Hebbelynck: 138, 459n*
Hechaime, C.: 82*
Hedrick, C.W.: 331*, 367*, 373n*
Hefele: 106n, 112n
Heiming, O.: 121n
Heisler, R.J.: 89n*, 92n*
Helal, I.F.: 154*-162*
Helderman, J.: 327*, 331*, 402*-415*
Hellholm, D.: 381n*, 401*
Hellmann, M.-C.: 17, 124n
Henein, N.H.: 17
Henne, H.: 59(n), 64
Henning, W.B.: 315*
Henrichs, A.: 266*, 272*, 273*, 275*, 369n*
Herbich, T.: 178n
Hesse, O.: 13(n)*
Heuser, G.: 411n*
Heussi, K.: 20n*, 21n*
Hickmann, H.: 206, 463n*, 464n*
Hillyer, L.: 17
Hinnebusch, J.-F.: 196n*, 197n*
Hintze, F.: 61*, 62*, 97(n)*, 102n*
Hodgson, R.: 331*, 373n*
Hoff, V.: 19
Hoffmann, I.: 17
Hofrichter, P.: 331*
Holl, K.: 16n*, 36n*, 404n*
Hollander, H.W.: 415n*
Hondelink, H. & L.: 31, 38-43, 171n, 174 Pl.2-4, 175 Pl.5-6, 176 Pl.7
Honigmann, E.: 107n, 108n, 199n*
Hoogendijk, F.A.J.: 228n
Hope, C.A.: 15, 152, 153n
Hopfner, T.: 216n, 410n*
Horn, H.: 424
Horn, J.: 85*, 124*, 214*, 428*, 433*
Horner, G.W.: 244*, 245(n)*, 423n*, 444n*, 459n*, 460n*
Horsley, G.H.R.: 153n, 123*
Horton, F.L.: 403n*
Hoskier: 385*
Humbert, J.-B.: 111n
Hunt, A.S.: 228n, 229n, 233n
Hunt, L.-A.: 17, 29, 82*
Hussein, T.: 158n*
Husselman, E.M.: 67*, 71,* 72*, 73*
Huygens, R.: 202n*

Ibrahim Ghubriyyal, K.: 459n
Ibscher, H.: 281*, 312*, 314*
Ibscher, R.: 281*, 283*
Innemée, K.C.: 17, 446*-449*
Israelit-Groll, S.: 63
Istifanus II (= Andrawus Ghattās): 83*

Jackson, H.M.: 331*
Jacob, A.: 433*
Jacquet, J.: 18, 82n
Jacquet-Gordon, H.: 18
Jaekel, S.: 256*
Jakobielski, S.: 18
Janeras, S.: 422*, 433*
Janin, R.: 200n*
Janssens, Y.: 22n*, 324*, 331*
Jaritz, H.: 18, 155
Jaye, H.S.: 42n*
Jellicoe, S.: 237*
Johnson, A.C.: 233n
Johnson, D.W.: 24n*, 117(n)*, 118*, 120(n)*, 122(n)*, 124(n)*, 185(n)*, 186(n)*, 187(n)*, 214*, 218*, 223*, 436n*
Jolivet-Levy, C.: 18
Jomard, E.: 217n
Jonas, H.: 395n*, 396n*, 401*
Jonckheere, F.: 201n*
Jugie, M.: 205n*
Jullien, M.: 69(n), 70n, 71, 77, 217n
Jung, C.G.: 396n*
Junod, E.: 214*, 223*, 385(n)*, 444n*

Kabis, Y.: 83*
Kaczynski, R.: 433*
Kaestli, J.D.: 223*, 385(n)*, 444n*
Kahle, P.E.: 47n*, 413n*, 427n*
Kakosy, L.: 18
Kakovkin, A.J.: 18, 46n, 49 Pl.1
Kamel, I.: 30(n)
Kāmil Ibrāhīm Ghubriyyal: 463*
Kāmil Ṣālih Nakhlah: 83*
Kammerer, W.: 205n*, 450n*, 451n*, 453n*, 454n*, 455n*, 456n*
Kappler, C.: 397
Karim, S.: 157n*, 159n*
Kase, E.H.: 233n
Kaser, M.: 93n*
Kasser, R.: 18, 22, 61*, 62*, 63*, 64*-73*, 239(n)*, 240n*, 241n*, 274*, 277*, 283n*
Kaufmann, C.M.: 159n
Kawerau, P.: 199n*
Keenan, J.G.: 106n*
Keimer: 167n*
Kelly Simpson, W.: 18
Kendrick: 127, 130, 133 Pl.5, 134n
Kessler, D.: 18
Khalil, P.S.: 174n*
Khater, A.: 119(n)*, 174n*
Khorshed, M.F.: 185n, 187-194, 217, 225
King, D.: 18
King, K.L.: 281*-288*, 325*, 328*, 331*
King, M.: 18
Kirwan, L.P.: 18, 96
Kiss, Z.: 18
Kittel, G.: 292n*, 415n*
Klauck, H.-J.: 331*
Klauser, T.: 430(n)*
Klejna, F.: 19n*
Kleyn, H.G.: 198n*
Klijn, A.F.J.: 124n*, 415n*
Klimkeit, H.-J.: 293(n)*, 294*, 298(n)*
Kline, F.: 11(n)*
Kmosko, M.: 21n*
Knowles, M.D.: 198n*
Kock, G.: 18
Koenen, L.: 266*, 271*, 272*, 273*, 275*, 290n*, 382n*
Koester, H.: 343n*
Kötzsche-Breitenbruch, L.: 206, 209(n)
Kopp, C.: 201n*, 431n*
Korolewsky, C.: 207n*
Kosack, W.: 206, 209(n)
Koschorke, K.: 43n*, 377n*, 382n*, 389(n)*, 391*, 394*
Kościuk, J.: 17, 158-167
Kraeling, C.H.: 80n, 98n
Kramer, B.: 89*, 94*, 123n*, 433*
Krause, M.: 11, 27n, 28n, 80n, 171n, 181n, 217, 9*, 24n*, 89*-103*, 123n*, 212*, 215*, 223*, 274*, 277*, 334(n)*, 335*, 337n*, 341(n)*, 355(n)*, 372n*, 381n*, 384*, 385n*, 395n*, 398n*, 400n*, 401*, 414n*, 422n*
Krauspe, R.: 204n
Kretschmar, G.: 429(n)*
Kretschmar, M.: 96
Kristeva, J.: 388(n)*, 394*
Kropp, A.M.: 71*, 413n*, 414n*, 415(n)*
Krüger, M.-L.: 18
Kuhn, K.H.: †10(n)* 19n*, 24n*, 41n*, 45n*, 213*, 214*, 218*, 220*, 221*, 223*, 241n*
Kuntzmann, R.: 324*, 332*
Kurth, D.: 206n

Labib, P.: 372n*
Lacovara, P.: 25
Laferrière, P.-H.: 123 Pl.1, 171n
Lafontaine, G.: 213*, 214*, 221*, 222*
Lafontaine-Dosogne, J.: 5, 18, 44-45
Laga, C.: 124n*, 271*
Lalouette, C.: 160n*
Lamm, C.J.: 208(n)
Lampe, G.H.W.: 293n*, 297n*, 385(n)*, 408n*
Lane, E.W.: 203n*
Lane, M.E.: 18
Langdon, M.T.: 42n
Lange, H.O.: 316*
Lanne, E.: 425n*
Lapierre, J.P.: 137
Laube, H.: 232*
Lauer, J.P.: 163n*
Laurent, V.: 25
Lavaud, B.: 28n*, 32n*, 36n*
Lavenant, R.: 438n*
Layton, B.: 216*, 221*, 223*, 224n*-230n* *passim*, 242(n)*, 245*, 270*, 322*, 323*, 324*, 326*, 327*, 332*, 343n*, 372n*, 373n*, 382n*, 429n*, 452n*
Le Blond, J.M.: 300n*
Lebon, J.: 205n*
Le Boulluec, A.: 378n*
Leclant, J.: 19, 88, 90, 96, 180n
Leclercq, H.: 229n
Leder, S.: 84*
Lefort, L.T.: xi*, xii*, 8*, 16n*, 18n*, 43n*, 48n*, 49n*, 67n*, 73*, 218*, 220*, 422n*, 446n*
Legge, F.: 444n*
Le Goff, J.: 200n*
Lehnert — Landrock: 127, 134n
Leipoldt, J.: 44*, 45n*, 46n*, 49n*, 192n*
Lejeune, R.: 208n*
Leloir, L.: 118(n), 5(n)*, 6(n)*
Lelyveld, M.: 332*
Leospo, E.: 19
Lepage, C.: 96
Le Quien, M.: 109n
Leroy, J.: 4, 62n, 115n, 173n, 176n, 218n, 404n*
Lesko, L.H.: 89n
Letronne: 178*
Levi, D.: 80n, 81(n), 83n, 87
Lewis, N.: 161n
Lewis, P.K.G.: 312*, 314*
Lewis, S.: 88, 96
Lexa, F.: 256n*, 257n*
Lichtheim, M.: 23(n)*, 213*, 257n*
Liddle, H.: 259n*, 292n*, 380
Lieder, R.T.: 228*, 229*, 230*
Liepmann, U.: 208n
Lieu, S.N.C.: 271*
Lilla, S.R.C.: 181n*
Lindemann, E.: 344n*, 348n*, 350n*
Lipsius: 385*
List: 36n*
Lossky, N.: 11
Louf, A.: 42n*
Louverdu-Tsigaridas, L.: 34(n), 35n
Lucchesi, E.: 19, 78-87, 71*, 213*, 214*, 216*, 217*, 218*, 220*, 221*, 223*
Lüddeckens, E.: 19, 30, 89n*, 91n*, 92n*, 93*, 97(n)*, 158n*, 160n*, 161n*, 162n*
Lugo Garcia, H.: 424*, 425*, 434*
Luibheid, C.: 12(n)*
Lukaszewicz, A.: 19
Lunsingh-Scheurleer, R.A.: 23
Lupieri, E.: 382n*, 385n*
Lurker, M.: 156n*
Luttikhuizen, G.P.: 266*, 332*
Lyon-Caen, C.: 19

MacCoull, L.S.B.: 90n*, 91n*, 92n*, 93(n)*, 95(n)*, 96n*, 98n*, 99(n)*, 102(n)*, 104*-112*, 425n*, 434*
Maceleney, N.J.: 201n*
Macomber, W.F.: 82*, 424n*
MacRae, G.: 365n*, 368n*, 372n*, 373(n)*, 395n*, 401*
Madec, G.: 308n*
Madey, J.: 434*
Maehler, H.: 90n*, 91n*, 92n*, 103*
Mahé, J.-P.: 335n*
Mahmoud, F.: 12, 124(n), 125(n)
Mai, A.: 125n*, 130n*, 149n*, 152n*
Malak, I.: 434*
Malinine, M.: 64n*, 72*, 149n*, 173n*
Mallet: 5
Mallon, A.: 149(n)*
Maltomimi: 434*
Mandel-Elzinga, U.: 19
Mandouze, A.: 5n*, 301n*

Manfredi, M.: 19, 148(n), 335(n)*, 341*
Manitius, K.: 174n*
Mara, M.G.: 289n*
Marangou, L.: 28n
Maraval, P.: 124*
Maresca, A.: 222*
Marrou, H.-I.: 198n*
Marsh, F.S.: 445(n)*
Martens Czarnecka, M.: 19
Martiani-Reber, M.: 19
Martin, A.: 19
Martin, G.M.: 332*
Martin, H.-G.: 19
Martin, V.: 106n
Maspéro, G.: 217n, 64n*, 72*, 447(n)*
Maspéro, J.: 56n, 78(n), 79n, 80, 81, 82, 83, 87, 111n, 139, 224n, 64*
Mathews, Th.F.: 420n*
Mathieu, B.: 14
Mattā al-Miskīn: 84*
Mayerson, P.: 19
Mazza, E.: 421n*, 422*, 434*
McGuire, A.: 332*
Medeksza, S.: 18
Meeks, D.: 164n*
Megaw: 72n
Mehat, A.: 201n*
Meinardus: 19, 69n, 120n, 188n, 219, 121n*
Meinecke, A.: 107n
Ménard, J.-E.: 117n*, 324*, 332*, 335n*, 344n*, 350n*, 356n*, 382n*, 397n*
Ménard, R.: 463n*, 464n*
Mener, G.R.: 15
Mercer, S.A.B.: 201n*
Merkelbach, R.: 267*, 274*, 275*
Messiḥa, H.: 19, 28n, 31, 127-134
Metzger, B.M.: 237*, 409n*, 434*
Meyer, M.W.: 90n*, 91n*, 96(n)*, 332*
Michalowski, K.: 96
Mielsch, H.: 80n
Migne, J.-P.: 5*, 17n*, 19n*, 410n*, 411n*, 447n*
Millard, B.: 20
Milne, H.J.M.: 452n*
Mina, A.: 83*
Mina, T.: 28n
Mingana, A.: 139(n)*
Mingarelli: 215*
Mink, G.: 243*, 252n*
Miranda, J.P.: 378n*
Mirecki, P.A.: 273*, 282*, 283(n)*, 285*, 288*
Mistriḥ, V.: 427n*
Moftah, R.: 463*, 464n*, 469n*
Mohamed, Y.M.: 150n
Mohrmann, C.: 57n, 109n, 177n, 30n*, 35n*
Mokhtar, M.K.: 31
Molenberg, C.: 438n*
Moller, G.: 160n*
Mondésert, P.C.: 181n*
Monneret de Villard, U.: 56n, 59n, 72n, 199n*
Montet, P.: 64, 156n*, 165n*, 173n*
Moraldi, L.: 355n*, 398n*, 400n*, 401*
Morard, F.: 220*, 324*, 332*, 335n*, 365(n)*, 366(n)*
Morenz, S.: 44n*, 184n*, 415n*
Moret, J.: 5n*
Morfin, N.: 446*
Mouret, R.: 431n*
Moysescu, J.: 142(n)*
Mühlenberg, E.: 411*
Müller, C.D.G.: 20, 123(n)*, 167n*, 194*-195*, 212*, 232*-233*, 412n*, 413(n)*, 414(n)*, 415(n)*
Müller, W.: 282*, 285n*
Muhammad, A.-Q.: 74n
Mullet Husselman, E.: 450n*
Mulock, C.: 42n
Munby, A.: 224n*, 225n*, 228*
Munier, H.: 27n, 69n, 181n, 217n
Munitiz, J.A.: 271*
Murād Murqus Būlus: 83*
Murray, M.A.: 157n*
Muyldermans, J.: 126(n)*, 448n*
Myśliwiec, C.: 20

Nachtergael, G.: 20
Nagel, P.: xi-xii, 10, 175n, 62*, 65n*, 67n*, 72*, 74n*, 75n*, 237*-244*, 266*, 269*, 276*, 295n*, 297n*, 434*, 435*
Nasrallah, J.: 39n, 125n*, 131n*, 135n*, 136n*, 137n*, 203n*, 423n*, 434*
Nathan: 157n*
Nau: 17n*
Nauerth, C.: 20, 31, 203-215

Nautin, P.: 188n*, 269*
Nebenzahl, K.: 99n
Negev, A.: 96
Neils, J.: 20
Neirynck, F.: 344n*
Nersessian, N.V.: 253n*
Neugebauer, O.: 164n*, 165n*, 174n*, 163n
Newlandsmith, E.: 463*sqq
Newton, R.R.: 184n*
Nickel, H.L.: 57n
Niederwimmer, K.: 433
Nolot, P.: 94n*
Nowicka, M.: 20

Oenbrink, W.: 20
Oerter, W.B.: 46-55
Oikawa, H.: 63*
Olsson, T.: 272*
O'Meara, J.J.: 301n*
Omont, H.: 274*
Onuki, T.: 332*
Oppenheim, P.: 446n*
Orbe, A.: 356(n)*, 358(n)*, 359n*, 360*, 364n*, 386n*
Orlandi, T.: 10, 28n, 7*, 8n*, 9*, 10(n)*, 16n*, 22n*, 61*, 72*, 73*, 90n*, 91n*, 116(n)*, 117(n)*, 118(n)*, 119(n)*, 122(n)*, 185(n)*, 186(n)*, 187(n)*, 193n*, 211*-223*, 238*, 240(n)*, 437n*
Osing, J.: 63*
Otto, E.: 206(n)
Oury, G.: 38n*
Owen, E.C.E.: 41n*
Oziol, T.: 10

Pagels, E.H.: 395n*, 397n*, 399n*, 400n*, 401*
Papini, L.: 91n*, 104n*
Parker, R.A.: 163n*, 164n*, 165*, 168n*
Parlasca, K.: 20, 88, 96
Parmentier, M.: 11(n)*
Parrott, D.M.: 335n*, 355n*, 372n*
Parsons, P.J.: 227n
Partyka, J.: 20
Pasquier, A.: 355n*, 360n*, 400n*
Patterson, S.: 282*, 283n*, 286*, 332*
Paturet, G.: 155n*, 156n*
Pauly: 103n
Pauty, E.: 57n
Payne-Smith, J.: 131n*, 404n*
Pearson, B.A.: 9n*, 10n*, 14n*, 82*, 91n*, 124n*, 209*, 217*, 223*, 270*, 273*, 335n*, 337n*, 340(n)*, 373n*, 402(n)*, 403(n)*, 407(n)*, 409n*, 410n*, 412n*, 413n*, 437n*
Pedersen, K.: 187n
Pedersen, N.A.: 269*
Pelliot, P.: 303n*
Peirce, H.: 57n
Pelsmaekers, J.: 20
Perkins, P.: 365n*, 366n*
Pernigotti, S.: 90n*, 92n*, 101(n)*, 185n*, 430*, 434*
Peschlow, U.: 24, 155n
Peter, I.: 96
Peters, M.K.H.: 240(n)*, 241(n)*, 244*
Petrie, W.M.F.: 69(n), 70n, 145, 151, 233n, 160n*, 245n*
Pezin, M.: 325*
Pfister, M.: 388n*, 394*
Philipp, H.: 25
Philon, H.: 82*
Philonenko: 437n*
Piankoff, A.: 256*, 258*
Piccirillo, M.: 100n, 102n, 104n
Picon, M.: 6, 12, 15, 124n, 126n
Pierini, G.: 20
Pietersma, A.: 214*, 223*
Pintaudi, R.: 20, 435*
Pirenne, J.: 183n*
Platt, E.: 229(n)*, 230(n)*
Pleyte: 456n*
Plumley, J.M.: 428n*
Poirier, P.-H.: 179n*, 214*, 223*, 372*-380*
Polotsky, H.J.: 53*, 54*, 55*, 56*, 57*, 58*, 59*, 60*, 63*, 76n*, 273*, 274*, 277*, 281n*, 293n*, 295n*, 329*
Posener, G.: 167n*, 168n*
Posener-Krieger, P.: 4, 9, 20
Poster, A.G.: 25
Pourpoint, M.: 178n*
Prawer, J.: 197n*
Preisigke, F.: 107n
Priessing, A.: 36n*
Psiroukis, B.: 176 Pl.8
Puech, E.: 290*, 402n*, 405*

Puech, H.-C.: 290*, 304n*, 334(n)*, 335*, 340*, 343n*
Puthenpurackal, T.P.: 425n*
Putt, S.G.: 312*

Quaegebeur, J.: 109n*, 229n
Quatremère, E.: 188n
Quecke, H.: 9*, 47n*, 63*, 64(n)*, 67*, 71*, 72*, 73*, 74n*, 217*, 238n*, 239n*, 325*, 419n*, 420*, 428*, 429(n)*, 434*, 450(n)*, 452n*, 453n*
Quibell, J.E.: 59n
Quispel, G.: 343n*, 395n*, 396n*, 401*

Raabe, R.: 442n*
Ranke, S. & H.: 203(n), 204(n), 205, 207n, 208n, 209n, 210n, 156n*
Raouf, H.: 128, 130, 132, 134(n)
Rassart-Debergh, M.: 3-26, 30, 234, 3*
Ratie, S.: 21
Raunig, W.: 95 Pl.5, 96
Rea, J.R.: 227n
Rebuffat, R.: 10
Reddé, M.: 16, 21
Reeves, N.: 21
Régnault, L.: 6*, 7(n)*
Reicke, B.: 430
Reinink, G.J.: 438n*
Reitzenstein, R.: 33n*, 35n*, 36n*, 292n*
Renaudot, E.: 115(n)*, 119*, 424n*, 431n*
Renner, D.: 5, 21
Retsö, J.: 429*, 434*
Revillout, E.: 155n*, 184*
Reymond, E.A.E.: 213*
Riad, H.: 128, 134n
Richard, J.: 199n*, 200n*
Richardson, E.C.: 19n*
Richter, J.P.: 80n
Richter-Aeroe, E.: 41n*, 223*
Riedel, E.: 21
Riedel, W.: 18n*, 416n
Ries, J.: xiii-xviii, 185n, 241n*, 266*, 269*, 276*, 278*-280*, 289*-291*, 303n*, 304n*, 309n*, 422n*
Riffaterre, M.: 394*
Rind, H.: 30
Roberge, M.: 381*-387*
Roberts, C.H.: 411n*, 413n*, 415n*
Robertson, M.: 463*-469*
Robinson, G.: 29, 282*, 283n*
Robinson, J.M.: 216*, 273*, 281(n)*, 282(n)*, 285n*, 335(n)*, 341(n)*, 342*, 355n*, 365n*, 381n*
Roca Puig, R.: 422n*, 434*
Roccati, A.: 26
Rochrig, C.H.: 25
Rodziewicz, M.: 21
Römer, C.: 266*, 272*, 273*, 275*, 290n*
Rogier, L.-J.: 198n*
Roldanus, J.: 31n*, 36n*
Romaldo, J.F.: 25
Romand-Douillet, M.-P.: 17
Roncaglia, M.: 212*
Roquet, G.: 63*
Roselli, A.: 265*, 275*, 290n*
Rosenstiehl, J.M.: 10
Rostkowska, B.: 21, 30
Rostovtzeff, M.: 93, 96
Rouleau, D.: 324*, 332*, 397n*
Rousseau, P.: 8*, 9(n)*, 18n*
Roy, L.: 324*
Rubenson, S.: 6*, 16*-27*, 40n*
Rudolph, K.: 266*, 269*, 332*, 385n*, 395n*, 396n*, 397n*, 399n*, 400n*, 401*
Ruppert: 221*
Ruszczyz, B.: 21
Rutschowscaya, M.-H.: 5, 14, 21, 34, 56-62, 66n, 68

Sabottka, M.: 22
Sadek, A.I.: 22, 205n*
Sagnard, F.: 357n*, 384n*
Salomons, R.P.: 90n*, 91n*, 92n*, 95(n)*
Samgina, N: 22
Samir, K.: 81*, 82*-85*, 123n*, 125*-153*, 202n*, 454(n)*
Sandbach: *v.* Lewis, P.K.G.
Sarah, B.: 105n, 131n*
Satzinger, H.: 61*, 63*, 74*-78*, 90n*, 92n*, 97n*, 239n*
Sauget, J.-M.: 216n, 115n, 430*, 435*
Sauneron, S.: 4, 82n, 166n*, 167n*, 168n*
Scaulon, G.I.: 22
Schaeder, H.H.: 269*, 311*, 314*
Schatten, S.: 30n

Schenke, H.-M.: 63*, 72*, 73*, 102n*, 240(n)*, 241n*, 321*-333*, 357*, 359n*, 362n*, 382n*, 385n*, 394*
Schiller, A.A.: 92*, 93(n)*
Schlumberger, D.: 83n, 94, 96
Schmidt, C.: 72*, 73*, 273*, 277*, 281(n)*, 283*, 284*, 285(n)*, 286*, 295n*, 316*, 329*, 437n*
Schmitz, F.-J.: 243*, 252n*
Schneemelcher, W.: 39n*, 326*, 332*, 381n*, 414n*
Scholten, C.: 327*, 332*
Scholz, P.: 9, 22, 88-97
Schoske, S.: 22
Schrage, W.: 346(n)*, 347n*, 350n*
Schramm, T.: 331*
Schreiber, T.: 80n, 87
Schüssler, K.: 428n*
Schütz, W.: 435*
Schulz-Flügel, E.: 6(n)*, 8*
Schwartz, E.: 20n*
Schwarz, M.: 12
Scopello, M.: 332*, 396n*, 400n*, 401*
Scott, G.D.: 22
Scott, R.: 259n*, 292n*, 380
Seeck, O.: 105n, 112n
Segal, A.F.: 396n*, 401*
Segnite, K.: 15
Seiler-Baldinger, A.: 50n
Selis, C.: 197n*
Sell, J.: 332*
Semaan, K.W.: 84*
Serra, F.: 185n*
Sethe, K.: 163n*, 257*
Setton, K.M.: 208n*
Severin, G.: 5, 17, 22
Severin, H.-G.: 5, 17, 22, 29, 143, 150
Sevrin, J.-M.: 327*, 328*, 332*, 343*-354*, 382n*, 385n*, 402n*
Seybold, C.F.: 119(n)*, 120*, 186n*
Shellrude, G.: 327*, 332*
Shelton, J.G.: 89n*, 94*
Shier, L.A.: 450n*
Shinawy, A.: 150
Shinnie, P.: 96
Shisha-Halevy, A.: 41n*, 43n*, 44n*, 53*, 54*, 55*, 56*, 57*, 59*, 63*, 75(n)*, 76n*, 214*, 221*, 223*, 225n*, 323*
Shore: 49n*
Shoucri, R.M.: 178*-184*, 204*
Shurinova: 135, 139
Sicard, P.: 218n
Sidebotham, S.E.: 22
Sijpesteijn, P.J.: 90n*, 91n*, 92n*, 93*, 95(n)*, 96(n)*, 97n*, 435*
Siliotti, A.: 26
Simaika Pasha, M.: 28n, 38(n), 42n, 127, 128, 130, 134n, 141n, 189n, 192(n), 217n, 125n*, 129(n)*, 139n*, 140n*, 142(n)*
Simon, J.: 123(n), 149(n)*, 150*, 238(n)*
Sims-Williams, N.: 268*
Skeat: 72n
Skubiszewski, P.: 22
Śliwa, J.: 97
Smith, M.: 327*
Smith, W.: 188n
Smith-Lewis, A.: 441n*
Sneyd, W.: 227n*, 228n*, 229n*
Snow, C.P.: 312*
Snowden, F.M.: 22
Soad, M.: 28n, 130, 132, 134n
Soliman, L.: 23
Somers Clarke: 191, 192(n)
Sotiriou, G. & M.: 92
Spanel, D.: 192n*
Spencer, A.J.: 23
Spicq, C.: 34n*
Spiegelberg, W.: 41n*
Spies, O.: 136n*
Spinks, B.D.: 422*, 435*
Stack, L.: 23
Starowieyski, M.: 7(n)*
Stegemann, V.: 94(n)*
Steindorff, G.: 315*
Steinwenter, A.: 93(n)*, 95(n)*
Stempel, R.: 9
Stephanopoulos, T.K.: 435*
Stern, H.: 105n
Stevenson, W.: 311*
Stewart, C.: 7(n)*
Stiehl, R.: 381n*
Stoffregen-Pedersen, K.: 199n*
Stork, H.: 404n*, 405n*, 406n*, 407(n)*, 409n*, 410n*, 411n*, 413n*
Storme, A.: 200n*

Stracmans, M.: 201n*
Strouhal, E.: 23
Stroumsa, G.G.: 14(n)*, 268*, 270*, 332*, 366*
Strzygowski, J.: 27n, 33n, 34, 35, 36, 72n, 75n, 93, 97
Suarès: 136
Sundermann, W.: 268*, 269*, 295n*

Taddei, M.S.A.: 23
Tagir, J.: 83*
Taft, R.: 420*, 429*, 435*
Tanner, R.: 155n*, 156n*
Tardieu, A.: 179n*
Tardieu, M.: 179n*, 266*, 271*, 325*, 326*, 333*, 355n*, 357(n)*, 359n*, 360n*, 362(n)*, 363n*, 364(n)*, 399(n)*, 400(n)*, 444n*
Tattam, H.: 225*, 229*, 230*
Taubes, J.: 268*
Taylor, R.: 57n
Tedeschi, S.: 23
Theodorides, A.: 204*
Therrien, G.: 33n*
Thierfelder, H.: 156n*
Thompson, D.: 23
Thompson, H.: 119n, 72*, 73*, 310*-316* *passim*
Till, W.C.: 56*, 64n*, 65n*, 73*, 76n*, 77n*, 93(n)*, 94n*, 95(n)*, 160n*, 162n*, 220*, 238(n)*, 343n*, 355n*, 357(n)*, 359n*, 362n*
Timbie, J.: 10(n)*
Timm, S.: 99n, 100n, 134n, 178n, 182n, 82*, 91n*, 98(n)*
Tindhar, A.: 135, 139
Tisserant, E.: 454n*
Tkaczow, B.: 23
Török, L.: 5, 23, 143, 151
Tonneau, R.M.: 403n*
Torp, H.: 78n, 84n, 44n*
Toth, M.: 463n*, 464n*
Tousson, O.: 134n
Trakatellis, D.: 355n*
Trannoy, A.: 256*
Trape, A.: 301n*
Traunecker, C.: 23, 166n*
Travers Herford, R.: 403n*
Treu, K.: 421n*, 426n*, 435*
Tromp, S.: 48n*
Troupeau, G.: 217n, 125n*, 130n*, 138n*, 139*, 144(n)*
Tuckett, C.: 327*, 333*, 344n*, 346n*, 382n*, 389(n)*, 394*
Tullo, A.: 13
Turner, E.G.: 227n
Turner, J.D.: 396n*, 401*

Uggeri, G.: 148n
Uhlig, S.: 29

Vailhe, S.: 199n*
Van Berchem: 136
Vanbrabant, I.: 12(n)*
Van Cranenburg: 8*
Van Den Brink, E.C.M.: 10
Van Den Broek, R.: 23(n)*, 331*, 435*
Van Der Helm, M.: 23
Van Der Meer, F.: 57n, 171n, 177n, 109n
Van Der Vliet, J.: 41*-49*
Van Der Woude, A.S.: 402n*
Van Esbroeck, M.: 436*-445*
Van Haarlem, W.M.: 23
Van Lantschoot, A.: 116n*, 413n*, 436(n)*, 445n*
Van Lindt, P.: 270*, 276*, 292*-299*
Van Lohuizen Mulder, M.: 23
Van Loon, G.: 175n, 115-123
Van Minnen, P.: 68n, 227-234
Van Moorsel, P.: 4, 23, 24, 31, 38n, 115n, 171-177, 447n*
Vannier, M.-A.: 300*-309*
Van Parys, M.: 7n*
Van Roey, A.: 198n*
Van Rompaey, L.: 271*
Vansleb, F.: 69(n), 187, 188n, 191(n), 130*, 170n*
Van Tongerloo, A.: 276*, 278*-280*
Vaschalde, A.A.: 65n*, 73*, 238(n)*
Veilleux, A.: 3*-15*, 221*, 223*, 324*, 332*, 412n*
Venit, M.S.: 24
Verbeke, G.: 357n*, 360*
Vercoutter, J.: 156n*
Vergote, J.: 271*
Verheul, A.: 421n*
Vermaseren, M.J.: 435*
Vernus, P.: 173n*

Vial, G.: 24
Vichy, M.: 124n
Vidman, L.: 426n*, 435*
Vielhauer, T.: 381n*
Vigneron, P.: 97
Vignozzi, F.: 70(n), 77
Vikan, G.: 24
Villecourt, L.: 424n*, 432n*, 454n*, 455n*, 459n*, 460n*
Villey, A.: 275*, 325*, 332*
Villoteau, G.A.: 463n*
Vitali, I.: 24
Vivian, A.: 185n*
Vogliano, A.: 315*sq.
Voigt, C.: 71*
Volbach, W.F.: 46n, 53 Pl.5
Volkoff, O.V.: 24
Volten, A.: 164n*, 257*
Von Balthasar, H.U.: 144(n)*, 147*
Von Den Brincken, A.-D.: 197n*
Von Falke, O.: 46n
Von Harnack, A.: 301n*, 415(n)*
Von Hertling, L.: 21n*
Von Lemm, O.: 115(n)*, 117*, 119*, 185(n)*
Von Soden, H.: 459n*, 460n*
Voordeckers, E.: 177
Voulet, R.: 378n*
Vramming, Y.: 271*
Vycichl, W.: 168n*

Wace, H.: 72n, 188n
Wagenaar, C.: 13(n)*, 446n*
Wagner, G.: 11, 24
Wakin, E.: 154n*
Wallis Budge, E.A.: 217n
Ward, B.: 7(n)*
Wardwell, A.E.: 24
Ware, K.: 13(n)*
Warns, R.: 24
Websby, D.: 24
Wegman, H.A.J.: 422*, 435*
Weidemann, D.: 24
Weingarten, H.: 4*
Weitzmann, K.: 88, 92, 97, 116(n), 120(n), 447n*
Wenham, D.: 332*, 343n*
Wenke, R.J.: 207(n)
Werner, A.: 394*
Wessel, K.: 24, 28n, 57n, 97, 446n*
Wessely, C.: 108n, 232n, 453n*
Wevers, J.W.: 237*, 240*
White, H.E.: 171n
Whitehouse, D.: 13
Wickham, L.R.: 124n*
Widengren, G.: 97, 290*
Wiet: 454n*
Wietheger, C.: 24
Wikanden, O.: 24
Wilcken, U.: 229n
Wild, H.: 257*
Wildung, D.: 22, 155n*
Wilkie, N.C.: 13
Willers, D.: 16
Williams, F.E.: 397n*
Williams, J.A.: 332*
Williams, M.A.: 332*, 334*-342*
Wilmart, D.: 274*
Wilson, R.McL.: 27n, 222*, 419n*, 450n*
Winclock, H.E.: 165n*
Winstedt, J.O.: 17n*
Wipszycka, E.: 24, 178n, 183(n), 227n, 228n, 18n*
Wirth, A.: 438n*
Wissa, M.: 163*-177*
Wissa-Wassef, C.: 166n*, 170n*, 172n*, 201n*
Wisse, F.: 10, 61*, 90n*, 91n*, 362n*, 381n*, 382n*, 385(n)*
Wolf, B.: 435*
Wolf, M.: 435*
Wollasch, J.: 121n
Woolley, L.: 24
Worp, K.A.: 82*, 90n*, 91n*, 94n*
Worrell, W.H.: 179n*
Wrezinski: 256*
Wright, W.: 19n*
Wüstenfeld: 221n
Wulff, O.: 46n, 53 Pl.5, 62n
Wuttmann, M.: 171n

Yamauchi, E.M.: 382n*
Yeroulanou, A.: 24
Young, D.W.: 44n*, 221*, 223*
Youtie, H.C.: 21n*
Yoyotte, J.: 167n*, 168n*, 201n*

Zaba, Z.: 156n*

Zaccaria Ruggiu, A.P.: 25
Zahn, T.: 444n*
Zandee, J.: 405n*, 413n*
Zanetti, U.: 6(n)*, 8*, 40n*, 82*, 130n*, 423n*, 427n*, 428(n)*, 430(n)*, 435*, 450*-462*
Zdrojewska, W.: 21
Zeller, O.: 36
Ziade, I.: 202n*, 206n*
Zick-Nissen, J.: 26
Zirnheld, C.-A.: 13(n)*
Zöckler, O.: 127(n)*, 142(n)*, 143*, 144(n)*, 147*
Zoega, G.: 216n, 24n*, 115(n)*, 116*, 215*, 410n*
Zuckermann, B.: 282*, 284*

II. TABLES DES TEXTES ET DES AUTEURS ANCIENS ET MEDIEVAUX

(1) Ancien Testament

Gn.

2, 7: 357*
2, 21: 360*
3, 14: 48*
22,4: 28n*
31: 260*

Ex.

1, 11: 260*
2, 12: 321
12, 2: 349n*
19, 16-20: 29n*
20, 18-21: 29n*

Nb.

15,30: 75n*

Jos.

66n*

Ps.

65(n)*sqq, 225*, 240*sqq, 458*sqq

18, 14: 29n*
29, 3-6: 29n*

Pr.

7,5: 75n*
10,26: 75n*

Sg.

1, 4-5: 26*

Jr.

31,33-34: 34n*

Os.

6,8: 75n*

Zach.

12,2: 75n*

PProph.

64*sqq, 241*

(2) Nouveau Testament

Mt.

127sqq, 32n*, 245*-253* *passim*, 343*sqq, 457*sqq

4,10: 30*
13, 26-28: 348n*
13, 31-32: 348n*
13, 33: 348n*, 349n*
16, 21: 347n*
18, 12-14: 347n*
19, 11: 76n*
19, 21: 29n*, 30*
21, 34: 349n*
23, 13: 391*
24, 11: 393*
25, 30: 391*
26, 55: 389*
28, 11: 251*
31, 31: 347n*

Mc.

128sqq, 343*sqq

4, 30: 347n*sq
12, 2: 349n*

Lc.

127sqq, 343*sqq, 457*sqq

12, 16-20: 345*
13, 18-19: 347n*, 348n*
13, 21: 348n*, 349n*
14, 22-23: 349n*
15, 3-7: 347n*
20, 10: 349n*

Jn.

128sqq, 245*-253* *passim*, 386*, 457*sqq

9, 11: 251*sq
15, 15: 25*
16, 8-11: 289*
20, 22: 361*

Ac.

240*, 255*sqq, 458*sqq

8, 26-39: 200n*

Rm.

457*sqq

2, 16: 32n*

I Co.

458*

1, 18: 39n*
4, 5: 32n*
6, 12-20: 47n*
10, 21: 48n*
10, 29: 256n*
12, 10: 33n*
14, 29: 33n*

II Co.

11, 14: 43n*

Ga.

5, 2-5: 200*sq

Ph.

2, 6: 293n*
2, 8: 293(n)*

I Th.

4, 9: 34n*
5, 21: 33n*

I Th.

5, 17: 420*

II Ti.

2, 5: 31n*

Hebr.

5: 403*, 405*
7, 3: 402*sqq
11, 32: 116

Jac.

457*sq

1, 12: 31n*
1, 14-15: 42n*

Jc.

1, 12: 31n*

I P.

5, 4: 31n*

2 P.

459*sqq

I Jn.

2, 20-27: 34n*

Ap.

130 458*

2, 10: 31n*

(3) Qumran

QMelch.: 402*, 408*

(4) Talmud

237 (n)*

B. Talmud: 403(n)*

(5) Documents Hermétiques, Gnostiques et Manichéens

(A) Corpus Hermeticum:

16, 16: 42n*

(B) P. Berol. 8502 (bg)

355*-364* *passim*, 398*sqq

(C) Nag Hammadi

Codex I
322*-323*

I, 1, 5: 321*
I, 1, 14: 321*
I, 1, 15: 397*
I/2: 48n*

Codex II
II, 1, 1-2: 398*
II, 1, 32: 398*

Codex II/2: 343*-354* passim

Titre: 344n*
Log. 1: 344n*
Log. 2: 378*
Log. 8: 343n*, 346n*, 347n*, 349*
Log. 9: 343n*, 346n*, 347n*, 349*
Log. 11: 347n*
Log. 13: 405*
Log. 20: 343n*, 346n*, 347n*, 348n*, 349*
Log. 21: 343n*
Log. 30: 347n*
Log. 57: 343n*, 346n*, 347n*, 348n*
Log. 60: 322n*,
Log. 63: 343n*, 345*, 346n*, 347n*, 348n*, 349*
Log. 64: 343n*, 346n*, 348n*, 349*
Log. 65: 343n*, 346n*, 347n*, 348n*, 349*
Log. 67: 346n*
Log. 76: 343n*, 346n*, 347n*, 349*
Log. 96: 343n*, 346n*, 347n*, 348n*, 349(n)*

Log. 97: 346n*, 347n*
Log. 98: 346n*, 347n*
Log. 100: 347n*
Log. 103: 343n*
Log. 107: 343n*, 346n*, 347n*, 349*
Log. 108: 346n* 347n*
Log. 109: 343n* 347n*

Codex II/4: 324*
II, 87-88: 360n*
II, 94, 11-12: 359(n)*

Codex III
Codex III/3: 355*-364* *passim*
Codex III/4: 355*-364* *passim*
III, 91: 396*

Codex IV
334*-342* *passim*

Codex V
334*-342* *passim*

V/1: 355*-364* *passim*
V, 19: 400*
V/5: 365*sqq
V, 84,1: 322*

Codex VI
334*-342* *passim*

VI/2: 372*-380* *passim*

Codex VII
VII/1: 381*-387* *passim*
VII/3: 388*-394* *passim*
VII, 72: 398*
VII, 81: 398*
VII, 82: 398*
VII/4: 22*sq, 40n*

Codex VIII
334*-342* *passim*

VIII, 134: 397*

Codex IX
334*-342* *passim*

IX, 47: 369*

(D) Documents Manichéens

Codex Manichéen de Cologne

265*, 267*, 270*, 290*sqq

Evangile de Mani

275*sqq

Homilies

270*, 274*sqq, 304*

Kephalaia

270*, 274*, 277*, 289*, 294*sqq, 329*

Psaumes

270*, 274*sqq, 296*, 311*-316* *passim*

Synaxeis

273*, 281*-288* *passim*

(6) Inscriptions, Manuscrits, Papyri et Ostraca divers

Bilabel, *Urkunden*, 7033: 233n
Cambridge Or. 1699R: 117*sq
CG 8006 (Le Caire): 46*
Cod. Alex. Gr. 46: 423*
Cod. Ar. RKM 32-37: 429*
Cod. Dorn 627: 431*
Cod. Napol. 169: 410(n)*
Cod. Ryl. Copt. 477: 425*
Cod. Scheide: 61*, 240(n)*
Codd. Vétérotest. Copt.: 64*-73* *passim*
ESNA N° 276: 167*
Inscr. Baouît: 58: 79n*
Inscr. Baouît: 60: 79n*
Instruction pour Mérikaré: 257*
KRU 65: 94n*
KRU 77: 94n*
Londres, BM, Cat. N° 194, f.2: 46*
Londres, BM, Cat. N° 198, f.1: 44*
Londres, BM, P. 78: 94n*
Londres, BM, Varia Coptica 5: 95*
Londres, Or. 434: 431*
Londres, Or. 3580: 460n*
Londres, Or. 6201: 66*, 68*, 99*sq
Londres, Or. 8774: 429*
Londres, Or. 8781: 227*
Londres, Or. 8800: 226*
Londres, Or. 8810: 226*
Londres, Or. 14149: 245*-253* *passim*
Londres, Syr. Add. 12175: 19*
Messan. Gr. 177: 423*
Mingana Ar. Chr. 212 (Add.244): 139*
Monastère Blanc: 117*sq
Ms. Berol. Diez A qu 111(B): 454*
Ms. Bodl. Gr. c4, d4: 426*
Ms. Dayr al-Banāt 161: 131*, 135*, 137*
Ms. Diarbakir: 146: 135*
Ms. Hadrun: 217
Ms. Hamburg. Stadbib. 304: 119*
Ms. Monast. Antonii: 217
Ms. Nuskiyyāt 174: 129*
Mss. vétérotestamentaires coptes: 64*-73* *passim*
Musée Copte (Le Caire) 20: 427n*
Musée Copte (Le Caire) Lit. 190: 187sqq
Musée Copte (Le Caire) Lit. 253: 431*, 448n*
Musée Copte (Le Caire) Théol. 376: 141*
Omina Calendériques: 173*
Ostr. BM. 5639a: 166n*, 168n*
Ostr. Coll. Moen: 90n*, 96*
Ostr. Copt. Lond. 459: 233n
Ostr. IFAO 13315: 230n
P. Balaizah 28: 426*
P. Barc. Inv. 154b-157: 422*
P. Berol. 9755: 426n*
P. Berol. 17032: 420*sq
P. Berol. 21231: 422n*sq
P. BM 5639a: 166n*
P. BM 10470: 158*sq
P. Bodmer III: 66n*, 67*sqq, 241(n)*
P. Bodmer IV: 75n*
P. Bodmer XVI: 66n*
P. Bodmer XVIII: 66n*
P. Bodmer XIX: 247*
P. Bodmer XXI: 66n*
P. Bodmer XXII: 66n*
P. Bodmer XXIII: 66n*
P. Borgh.: 115*
P. Borgh. copt. 109,99: 448*
P. Borgh. copt. 109,101: 423*
P. Cair. 10395A: 421*
P. Cair. JE N°86637: 166n*, 168*sqq
P. Cair. Masp. I 67004: 109*
P. Cair. Masp. I 67088: 109*
P. Cair. Masp. II 67139: 109*
P. Cair. Masp. II 67151: 109*
P. Cair. Masp. III 67283: 106*
P. Cair. Munier 9242: 117*
P. Carlsberg 9: 164*
P. Chester Beatty Copt. 813: 239n*
P. Chester Beatty Copt. 814: 239n*
P. Chester Beatty Copt. 1389: 66n*
P. Chester Beatty Copt. 2177: 98*, 99n*
P. Ebers: 165*
P. Ermitage 1116A: 257*
P. Hamb. Bil.: 71*, 240(n)*
P. Heidelb. Inv. 1686: 415(n)*
P. Huntington 3: 452*sqq

P. Ismailia Musée 2240-2241: 104*
P. Lond. Lit. 249: 422n*sq
P. Lov. Copt. 27: 422*
P. Lugd. Copt. Insinger 31: 421n*
P. Lugd. Copt. Insinger 35: 456n*
P. Lugd. Copt. Insinger 38: 451n*, 452n*
P. Mag. Harris: 163n*, 173*
P. Mich. Inv. 3520: 66*
P. Mich. XIII: 106*
P. Oxy. 1357: 420*
P. Oxy. 1925: 233n
P. Palau Rib. Inv. 181: 243*
P. Palau Rib. Inv. 182: 243*
P. Palau Rib. Inv. 183: 239n*, 243*
P. Paris. Gr. 325: 422, 424n*, 427n*
P. Pierpont Morgan 450: 459*
P. Pierpont Morgan 569: 239n*, 243
P. Pierpont Morgan 573: 451n*, 452*
P. Pierpont Morgan 615: 451n*, 452*
P. Pierpont Morgan 662b: 106*
P. Sallier IV: 173*
P. SCA Inv. 6: 108*
P. Strasb. Inv. 254: 422*
P. Vat. Copt. 2: 108*
P. Vat. Copt. 5: 106*
P. Vat. Copt. 9: 64*-73* *passim*
P. Vindob. K 4854: 425n*
P. Vindob. K 9620: 117*
P. Vindob. K 9718: 456*sqq
P. Vindob. K 9731: 452n*
P. Vindob. K 9733: 456n*
P. Vindob. K 9875-9879: 452n*
P. Wess. Prag. Gr. 3: 426n*
Paris Arabe 81: 142n*
Paris Arabe 153: 217(n)*
Paris Arabe 157: 130*-151* *passim*
Paris Arabe 203: 454*sqq
Paris Arabe 213: 142n*
Paris Arabe 303: 120*
Paris Arabe 4869: 437n*
Paris Copte 1: 75n*
Paris Copte 8: 171*
Paris Copte 129: 116*sq, 421(n)*, 452*
Paris Louvre 9972: 452n*
Paris Louvre 10005: 452n*
Paris Louvre 10094: 452n*
Patriarch. (Le Caire) Copte Hist. 12: 120*
Patriarch. (Le Caire) Copte Hist. 641: 217
Patriarch. (Le Caire) Copte Théol. 152: 139*
Patriarch. (Le Caire) Copte Théol. 153: 140*
Patriarch. (Le Caire) Copte Théol. 247: 129*-151* passim
Patriarch. (Le Caire) Copte Théol. 374: 129*-151* passim
Silko: 232*
Sinait. Ar. 237: 423n*
Sinait. Ar. 258: 423*
Sinait. Ar. 446: 139*
Sinait. Ar. 2148: 423*
Sinait. Gr. 974: 423*
Sinait. Gr. 2148: 423*
Stèle Ramses IV Abydos: 173*
Tura Papyri: 123*
Upsal. Vet. 12: 454*
Vat. Ar. 93: 130*-151* *passim*
Vat. Syr. 424: 149*
Wādī an-Naṭrūn: Dayr Abū Maqār Homilét. 24: 130*-151* *passim*
Wādī an-Naṭrūn: Dayr as-Suryān Ascét. 174: 129*-151* *passim*
Wilcken, *Chrestomathie*, N° 135: 229n

(7) Auteurs

'Abdisho de Nisibis
Cat.: 143*

Abū 'l-Barakāt: 18(n)*, 432*, 450*sqq, *La Lampe des ténèbres*
16: 424n*; 453*
18: 455*
22: 454*, 456*; 461*sqq

Abū Ṣāliḥ: 69n, 187, 191sqq, 221(n)

Alexandre de Lycopolis
C. Manich.: 275*, 303n*, 325*

Al-Maqrīzī: 191n, 221(n), 222, 160

Al-Nadīm
Fihrist: 270*, 293*sqq, 299*

Ambroise
Hom.: 300*
De fide: 405*

Ammon
Ep.: 9*, 14*, 17*sqq, 24*, 26*, 44n*, 49n*

Anastase Sinaita
Quaest.: 38: 118(n)

Antoine, 16*sqq, 28*sqq, 48*
Ep.: 6*, 16*sqq, 25*sqq, 38n*, 42n*
Doctr.: 17*, 22*sqq, 26*

Aphrahate
Demonstr., 21: 117(n), 121

Apollonius de Tyane: 36n*

Aratus: 255*sq

Aristote: 256*, 182*sq
Metaph.: 182*sq

Arsène: 14*

Athanase d'Alexandrie: 118*, 185*sqq, 192*, 421*sq, 451(n)*
C. Gentes: 39n*, 43n*
1: 43n*
De inc. verbi: 39n*, 43n*
De virgin.: 11n*
Ep.: 16n*, 43n, 47n*
1: 43n*
Vie d'Antoine: 4*sqq, 14*, 18*sqq, 27*, 28*-40* passim

Augustin: 357n*
Conf.
III: 303n*
III, 4, 7-8: 301*
III, 5, 9: 308*
III, 6, 10: 301*; 302*, 308*
III, 6, 11: 306*, 308*
IV, 4, 7-6, 11: 302*
V, 3, 6: 305*, 307*
V, 4, 7: 305n*
V, 5, 8: 303*
V, 6, 11-7, 13: 302*
V, 10, 20: 303*
VI, 7, 12: 302*
VII, 3, 4: 300*
VII, 5, 7: 305*
VII, 16, 22: 307n*
C. Adimantum
V, 1: 308*
C. Ep. Fund.
III, 3: 302*
IV, 5: 301n*
XII, 14: 301
XII, 15: 301n*
XII, 16: 304n*
XIV, 18: 301n*
XXV, 27: 306*
XXVII, 30: 307*
XXXIII, 36: 306*
C. Faustum
II, 4: 306*
XII-XIII: 307*
XVII: 307*
XXXIII, 9: 302*
XXIV, 2: 307*, 309*
C. Felicem
I, 19: 307*
II, 17: 307n*
III, 4, 303n*
C. Fortunatum
XIII: 307n*
XIV: 306n*
XVI-XVII: 307n*
XX: 303n*
C. Secundinum
II: 306*
VII: 306*
VIII: 308*
XIII: 303n*
XV: 307*
XVII: 307*sq
De beata vita
I, 4: 305*
De div. qu.
68: 301n*
De duabus animabus
I, 1-VI, 9: 304*, 306*
III, 2: 307*
VIII, 10: 308*
IX, 11; 302n*
XII, 18: 307n*

De Gen. ad litt.: 305*
I, 2, 4: 306*sq
I, 6, 12: 308*
I, 7, 13: 306*
I, 17, 27: 308*
De Gen. c. manich.: 305*, 307(n)*
I, 1: 306*
I, 2, 3: 306*
I, 2, 4: 309n*
I, 4, 7: 306*
I, 5, 8: 306*
I, 7, 11: 306*
II, 17, 23 sq: 308*
II, 5, 6: 308*
XVI, 25-26: 309n*
De lib. arb.
I, 2: 303*
II, 16, 42: 305n*
De haer.
XLVI: 304n*
De mor. manich.
XVII, 57-64: 306*
De util. cred.
I, 2: 297; 301n*
VIII, 20: 302*
X, 23: 302*
X, 24: 302*
XII, 26: 302*
De vera rel.
11, 21: 309*
12, 24: 309*
Ep.
18: 307*
Hortensius: 300*sq
Retr.
I, XV: 307*

Bar Ali: 404n*, 410n*

Bar Baḥlul: 404n*, 410n*

Bar Sudaili: 44'*

Basile
De creat.: 231

Basile d'Ancyra
De virgin.: 231

Besa: 10*, 19(n)*, 41n*, 225*sq
Epist.: 19n
Vita Sinuthii: 46n*

Celse: 181*

Censorinus: 165*

Chénoute d'Atripe: 19*, 22n*, 24*sqq, 41*sqq, 53*sqq, 59*sq, 63*, 75n*; 117*, 123*sq, 221*, 224*sqq
Discours: 41*sq, 49n*
De certamine c. diabolum: 43*, 46*sqq
Magistratus quidam e monasterio pellitur: 44*

Cicéron
Ad Atticum
12, 28, 2: 256n*
Cat.
I-II: 422n*
Leg.
1: 254*sq
1, 14, 40: 255*
2, 4, 10: 255*

Clément d'Alexandrie: 11*, 183*, 413*
Exc. ex Theod.
54, 3: 357*
2, 2: 360*
35, 2: 360*
63,1: 362*
18: 384n*
37-38: 384n*
35, 1: 413n*
Paed.
I, VII: 405(n)*
Protr.
6: 181(n)*; 184n*
Strom.
1: 181n*
1, 15: 186(n)*
4, 161: 405*
5, 96, 3: 378(n)*
6: 184*
7, 5-6: 405*

Clément le Bienheureux: 139

Cyrille d'Alexandrie: 48n*, 186*, 405, 409*sqq, 447*sq
Comm. in Joh.
12: 385*
Glaphyra: 413*

Démètre: 119

Démocrite: 184*

Denys d'Alexandrie: 189*sqq
Sur la pénitence: 190*sq
Sur le martyre: 190*

Didyme: 123(n)*, 405*

Diodore de Sicile: 158*, 178(n)*sqq 183n*
Hist.: 178(n)*

Diogène Laërce: 181*

Dioscore d'Alexandrie: 24n*, 101*, 186*, 198*, 451(n)*

Dorothée de Gaza
Didaskalia
X, 104, 1.9: 32n*

Ephrem
Carm. Nisib.
LXX: 117sqq
Comm. Diatess.: 118n
Comm. Gen.: 403(n)*
In Exod.: 403n*

Epiphane: 139, 16*, 399, 403*, 404n*, 408(n)*
De haer.
67, 1-3: 16n*
Pan.
55: 402*sqq, 406*sqq, 415*

Eusèbe de Césarée
Eulog.: 231, 115*sqq
Hist. eccl.: 115*sqq, 122*, 185*-193* *passim*

Eustathius d'Antioche: 406n*

Evagre: 10*sqq, 27*, 35n*, 49*, 125*-153* *passim*
Ep.:10*
Prakt.: 39n*

Georges de Chypre: 107sqq

Grégoire de Nazianze: 231, 125*, 152*, 221*
Euloges: 231
Carm.
II, 34, 207: 385*

Grégoire de Nysse
Comment. sur lEcclesiastes: 221*
De anima: 221*
Vie de Macrina: 231

Guillaume de Tyr: 197*

Henanisho bar Saroshwai: 404*

Hermodore: 181*

Hérodote
Hist.
II: 182n*sq

Hiéroclès d'Alexandrie: 42n
Synecdemos: 107, 110

Hippolyte
Ref.
VII, 35-36: 406*
X, 24: 406*

Horsièse: 9*
Cat.: 49n*
Ep.: 219*

Hugues de Saint-Victor: 201(n)*

Ibn Sabba': 427n*, 432*

Ibn Wahshiya: 139

Ibn Yāqūt — Rumani: 191n

Ignace d'Antioche
Ad Pol.
2, 3: 31n*
Smyr.
I, 2: 356(n)*

Irénée de Lyon: 139
Adv. Haer.
I, 11, 1: 327
I, 23, 3-5: 371n*
I, 24, 1-2: 371n*
I, 27, 3: 368*
I, 30, 6: 359n*
V, 1, 1-2: 356n*

Isaac Presbyter
Vita Sam.: 181(n), 183

Isocrates Orator: 154n

Jacques de Vitry
Ep.: 115*sq, 202*
Hist.: 196*-208* *passim*;

Jamblique
De myst.: 35(n)*, 36n*, 39*, 168, 180*sq

Jean Cassien: 3*, 11*sq,
Collationes
XVIII cap. VII: 120n
Conférences: 12*
Institut.: 12*

Jean Chrysostome: 268*, 406n*, 439*
Ad Pop. Antioch.
XIV: 118(n)
Ep.: 231
Hom.: 444*

Jean de Beth Rufine: 442*

Jean de Bosra
Anaph.: 425(n)*

Jean de Parallos [= Burulus]
Hom.: 412*, 413(n)*, 445(n)*

Jérôme: 217n, 19*sqq
De vir. illustr.
88: 19n
Ep.
XXX: 137
Ethique: 138
In Isaiam: 403*, 404n*,

Johannes Malak: 429*

Justin
Apol.
I, 60, 11: 38n*

Tite Live
XI: 180n

Lucien: 258*

Macaire: 14*

Macrobe
Lettre à Macaire: 181, 184

Marc-Aurèle
Pensées
2, 17: 256*

Marc le Moine: 12*sq, 119n*, 122*
Epître à Nicolas: 13(n)*
De Incarn.: 13(n)*
Melchisedek: 406n*

Marcion: 289*, 366*, 371*

Mar Danyal ibn Khatta: 42n

Mar Yuhannem: 217

Mawhūb: 121*, 122*, 185*sq, 192*

Maxime le Confesseur: 139*

Ménandre: 256*, 258*, 369*, 371n*
Monost.
81: 256*
Pseudol.
4: 259*

Methodius
Symposium
XI, 2: 117n

Nicander de Colophon
Thèriaka: 408n*

Nicéphore
Ecclesiast. Hist.
XVIII: 436(n)*, 443(n)*

Oecumenicus
Comm. in Apocal.: 385*

Origène: 11*, 11n*, 18*, 22(n)*, 48n*, 123*, 125*, 188*sqq, 405*, 413*, 421*, 435*
C. Cels.
VIII, 47: 38n*
De mart.: 189*
In Ioh.: 117n

Pacôme: 139, 8*sqq, 17*sqq, 22n*, 26*sq, 48*, 219*sqq, 412*, 420*, 446*
Lettres: 138, 10*
Lettres à Corneille: 137
Lettre au monastère des Syriens: 137
Lettre d'Ammon: 8*, 9(n)*
Lettre d'Horsièse: 9(n)*, 446(n)*
Lettre de Théodore: 9(n)*, 446(n)*
Règles: 137, 8(n)*, 10*, 446n*
Vitae: 17*, 31n*

Pallade
Hist. Laus.: 217(n), 8(n)*, 20*sqq, 125*, 412(n)*

Paphnuce: 173sq, 22n*

Pastor Hermae
Sim.
8, 3: 405*
9, 6.8: 405*

Paulus Euergetinos
Asketikon: 410*

Philon d'Alexandrie: 260*; 360*, 372*

Philoxène de Mabboug
Ep. ad Patricum: 21n*

Platon: 181*sqq
Critias: 182*
Lois
9, 875c: 256*
Phédon: 5*, 5n*
Phèdre: 182*
Politique: 182*
République: 179*
Timée: 182*, 371*

Plutarque: 181*

Polybe
XIII, 4-6: 260*

Porphyre: 193*
Vie de Pythagore: 35n*, 36n*
Vie de Plotin: 36n*

Procope de Gaza
In Iud.: 118(n)

Pseudo-Athanase: 404n*

Pseudo-Basile: 437(n)*, 441(n)*, 444*

Pseudo-Dioscore: 436(n)*, 440*, 442*sqq

Pseudo-Eusebe: 420n*

Pseudo-Nil: 133*sq, 150*sq

Ptolémée
Almageste: 174*sq

Rufus: 230, 231

Rufin
Hist. Monach.: 7*

Salomon de Basra: 233*, 404*
Sap.
17, 11: 259*sq

Serapion de Thmuis: 231
C. Manich.: 268*
Ep.: 14*
Euch.: 421*sq, 418, 433*

Sévère d'Antioche: 421n*, 432*, 451(n)*
Anaphora: 426*

Sévère Ibn al-Muqaffa
Hist.: 120*sq, 185*sqq, 143*sqq

Sévérien de Gabala
In Centurionem: 268*

Simon: 369*, 371n*

Sozomène
Hist. Eccl.
I. 13: 20n*
II.31: 20n*

Strabon: 108n, 181*
Géogr.
16: 179(n)*, 181*
17: 181n*

Symmachus: 139

Tatien
Diatess.: 269*

Tertullien
C. Valent.
I, 1: 364n*

Théodore
Ep.: 9*, 219*

Théodoret de Cyr: 406n*
Quaest. in Iud.
XX: 118n

Théodotion: 139

Thomas de Marga
Hist. Mon.: 404n*, 409*sq

Timothée: 428n*

Tite de Bostra: 311*, 314*

ʿUthmān ibn al-Nāblusī: 191n

Xénophon
Vie d'Agesilaos: 36n*

Yahya Ibn ʿAdi: 83*sq

Zacharias Orator: 404*

III. TERMES TECHNIQUES

Grec

ἄγγελος : 415n*
ἀθλητής: 31(n)*
αἵρεσις: 406*
ἀναγνώστης: 227
ἀνάλαβος: 447*
ἀνάληψις: 24
ἀνάπαυσις: 290*, 327*, 331*
ἀναχωρεῖν: 28*
ἀνδριάς: 295*
ἀπάθεια: 31n*
ἀπόδειξις: 38*
ἀρχηγός: 267*
ἄσκησις: 31n*, 36n*
ἀταραξία: 31*sq
αὐτεξούσιος: 42(n)*

βιβλία δερμάτινα: 229n
βουνός: 259*sqq

γλυκύς: 377*

δαίμων: 41*sqq
δεσποινικός: 109*
δημοσία: 188(n)*
διάθεσις: 38*
διακονικός: 218
δίγλωσσος: 230, 61*
δίκαιος: 99*sq
δοκιμάζειν: 33*
δύναμις: 406*

ἐγώ εἰμι: 372*sqq
εἶδος: 292(n)*, 377*
εἰκών: 292*sqq
εἰλητόν: 232
εἰσαγωγεύς: 415*
ἐκκλησία: 22
ἔλεγχος: 258*sqq
ἔμπλουμος: 232
ἐνέργεια: 43n*
ἐνθύμησις: 362*
ἐξουσία: 45n*sqq
ἐπιθυμία: 43n*
ἐπίλογος: 373*
ἐπιρριπτάριον: 447*
εὐδοκία: 362*

ζωγραφεῖν: 232, 295(n)*

θαῦμα: 383*
θεῖος ἀνήρ: 32n*, 39*
θεοδίδακτος: 20*, 28-40* passim
θεοτόκος: 22, 439*, 443*, 445*

ἰδέα: 292*
ἰδιωτεία: 38(n)*

καινουργία: 230
καιρός: 349*, 377*
καταπετάσματα: 232
κοιμητήριον: 377*
κουλλα: 447*
κοχλιάριον: 232

λαβίς: 232
λογισμός: 42*sq
λόγος, 36n*, 285*sq, 295n*, 385n*
λώβησις κελεφίας: 408*

μάθησις: 36n*
μεγαλόσχημος: 447*
μεμβράινα: 230
μερίς: 383(n)*
μεταγγισμός: 295(n)*
μόνος: 29*
μορφή: 292*-299* passim
μυογαλλίδιον: 407*sq,
μύστρον: 232

νεύειν: 43n*
νοῦς: 38(n)*, 383(n)*, 400*

ὁδηγήτρια: 39(n)
ὀθόνιον: 232

οἰκουμένη: 98sqq

παντοκράτωρ: 132, 171n, 367*, 369*
παστοφόριον: 144, 154
πῆξις: 385*
πήσσειν, πήγνυμι: 384*sq
πίστις: 383*
πλουμαρικός: 232
πνεῦμα: 43*, 383*
προαίρεσις: 42*sq
πρόθεσις: 218
πρόνοια: 30*, 34*
προσοχή: 32n*
πρόσωπον: 205*

ρ: 130

σάοξ: 268*
σκεπάσματα: 232
σκοπός: 368*
σοφία: 331*sq, 379*
στοιχεῖον: 295*
σύζυγος: 269*, 290*
συνείδησις: 257*, 260*sq
συνειδός: 258*sqq
σύνεσις: 38(n)*
σύνθρονος: 144, 154
συντελεστής: 106*
σύστασις: 387*
σχῆμα: 270, 292*sqq
σῶμα: 382n*

ταμιεῖα: 296*
τετράκογχος: 218
τράπεζα: 147, 223, 224
τρίκογχος: 218, 219
τύπος: 173: 47*

ὑπόστασις: 205*

φιλαδελφία: 34n*
φρόνιμος: 37*
φροντιστής: 106*
φύσις: 36n*, 42n*, 205*
φωρκ: 447*

χ: 130
χάρτια: 229
χρῆμα:: 350*
χρηστός:: 350*, 377*

Ψάιος: 229n
Ψόιος: 229n
ψυχή: 383n*

Latin

angelus interpres: 396*sq, 400*
ansata crux: 120, 131 Pl.2
aversio a deo: 308*
contributor: 106*
conversio: 300*, 307*sqq
corpus diaboli: 48n*
creatio: 300*, 307*sqq
curator: 106*
formatio: 300*, 307*sqq
intellectus fidei: 308*

Egyptien Classique

ꜣḫt: 164*
Msḫtyw: 163*
prt: 164*, 170*
rnpt: 164*sq
kꜣ: 168n*
sꜣḫ: 163*
spdt: 163*
šmw: 164*, 166*, 170*
tḫy: 164*
Dḥwty: 164*

Copte

ⲉⲓⲛⲉ: 47*, 294*sqq
ⲉ(ⲛ)ⲧⲁ-: 336n*
ⲉⲩϩⲟⲗⲉⲃ: 377*
ⲉϫⲛ̄-: 347(n)*
ⲕⲗⲟⲙ: 158*sq
ⲙⲁⲣϫⲱϫⲉ: 447*
ⲙⲉⲉⲩⲉ: 42*, 43*, 383*
ⲙⲱⲓⲣ: 168n*
ⲛⲟⲩⲧⲉ: 347n*
ⲣⲁϩⲧⲟⲩ: 446*

ⲣⲓⲕⲉ: 43n*
ⲥⲁⲓϣ: 290*
ⲥⲙⲟⲧ: 48*, 294*
ⲟⲩⲁⲓⲛⲉ: 293*sqq
ϩⲣⲃ: 47*

Hébreu

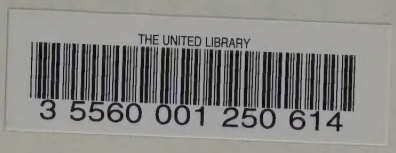
bath qol: 29n*

Iranien

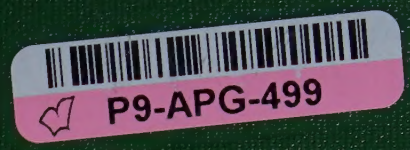
daēna-: 293*
gryw: 293*
ps'gryw: 269*

ORIENTALISTE, P.B. 41, B-3000 Leuven

WITHDRAWN



HECKMAN
BINDERY INC.
OCT 94


P9-APG-499